اعلی حضرت ایجوکیشنل اینڈ کلچرل سوسائٹی (توپسیا: کلکتہ)

(اہدنا الصراط المستقیم::صراط الذین انعمت علیہم)

(سورہ فاتحہ)

قطعیات وظنیات اوراجماعی عقائد کی تفصیل

قطعیات اربعہ اور ظنیات

تحریر

طارق انور مصباحی

ناشر

اعلیٰ حضرت ایجوکیشنل اینڈ کلچرل سوسائٹی (توپسیا: کلکتہ)

(علم عقائد کورس کی نصابی کتاب)

نام رسالہ: قطعیات اربعہ اور ظنیات

تحریر: طارق انور مصباحی

صفحات: ایک سو چوہتر (۱۷۴)

سال اشاعت: جمادی الاولیٰ 1444

دسمبر 2022

ناشر: اعلیٰ حضرت ایجوکیشنل اینڈ کلچرل سوسائٹی

(توپسیا: کلکتہ)

فہرست مضامین

مقدمہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم الحمد للہ رب العٰلمین
والصلوٰۃ والسلام علٰی شفیع المذنبین وآلہ واصحابہ اجمعین

قطعیات وظنیات کے اقسام

(1)قطعی کی چار قسمیں ہیں :(الف)قطعی بالمعنی الاخص (ب)قطعی بالمعنی الاعم (ج)قطعی فقہی ۔(د)ان تینوں کے علاوہ ایک قطعی اخص ہے جوفرض عملی میں پایا جا تا ہے۔

قطعی اخص دراصل ظنی ہوتا ہے،لیکن بعض مجتہدین کے یہاں قرائن کے سبب وہ قطعی ہوجا تا ہے۔قطعی فقہی بھی ظنی ہے،لیکن فقہائے کرام اسے قطعی کہتے ہیں۔قطعی کی اول الذکر تینوں قسمیں اجماعی ہوتی ہیں اور قطعی اخص غیر اجماعی ہوتا ہے۔

(2)قطعی کلامی کی دونوں قسمیں(قطعی بالمعنی الاخص اور قطعی بالمعنی الاعم)علم یقین کا افادہ کرتی ہیں ۔قطعی بالمعنی الاخص میں جانب مخالف کا احتمال بعید بھی نہیں ہوتا ہے اور قطعی بالمعنی الاعم میں جانب مخالف کا احتمال بعید(احتمال بلا دلیل)ہوتا ہے۔

(3)عام طور پر قطعی بالمعنی الاعم کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو متکلمین کے یہاں قطعی بالمعنی الاعم ہے۔فقہائے کرام ظنی ملحق بالیقین (قطعی فقہی) کوبھی قطعی بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔ یہ درحقیقت اکبر ظن اور غالب رائے ہے ۔یہ قطعیات کی تیسری قسم ہے ۔قطعی فقہی علم طمانیت کا افادہ کرتا ہے۔یہ متکلمین کے یہاں ظنی ہے۔اس قطعی سے اصول دین ثابت نہیں ہوتے ۔اسی طرح قطعی اخص سے بھی اصول دین کا اثبات نہیں ہوتا۔

(4)قطعی بالمعنی الاخص دینی امور کوضروریات دین کہا جا تا ہے۔یہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے متواتر امور ہیں۔ان کا منکر متکلمین وفقہا دونوں کے یہاں کافر ہے۔

(5) قطعی بالمعنی الاعم دینی امور کو ضروریات اہل سنت کہا جاتا ہے۔ان کا منکر فقہائے احناف اوران کے مؤیدین کے یہاں کافر ہے،اور متکلمین کے یہاں گمراہ ہے۔

(6) ضروریات اہل سنت کے بعد اجماعی عقائد ہیں اور وہ اجماعی مسائل ہیں جن پر مجتہدین غیر صحابہ کا اجماع ہو،اور ماقبل میں وہ امر مختلف فیہ نہ رہا ہو۔مذکورہ اجماعی عقائد اور مذکورہ اجماعی مسائل قطعیات فقہیہ میں سے ہیں۔یہ دونوں متکلمین کے یہاں ظنی ہیں۔

مذکورہ قطعیات فقہیہ ضروریات دین وضروریات اہل سنت سے خارج ہیں۔ان کا منکر متکلمین وفقہا دونوں کے یہاں گمراہ محض ہے۔نہ کافر کلامی ہے،نہ کافر فقہی۔

(7) ضروریات اہل سنت کا بیان ہمارے رسالہ ''ضروریات اہل سنت اور فقہائے احناف'' میں ہے۔اجماعی عقائد کی ضروری تفصیل رسالہ حاضرہ میں ہے۔

(۸) ظنیات کی بھی دو قسمیں ہیں:ظنی بالمعنی الاخص اور ظنی بالمعنی الاعم۔

(۹) رسالہ حاضرہ میں امام اہل سنت قدس سرہ العزیز کے رسالہ:''الزلال الانقی من بحر سبقۃ الاتقی'' کی بعض عبارتوں کی تشریح اور فرقہ تفضیلیہ کا حکم بھی مرقوم ہے۔

وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم::والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الکریم::وآلہ العظیم

طارق انور مصباحی

17:جمادی الاولیٰ 1444 مطابق 12:دسمبر 2022

بروز:دوشنبہ

باب اول

باسمہ تعالیٰ وبحمدہ والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الاعلیٰ وآلہ واصحابہ اجمعین

قطعیات وظنیات کی تعریفات وتشریحات

اس باب میں اعلیٰ حضرت امام اہل سنت قدس سرہ العزیز کی متعدد عبارتوں سے قطعی کی چار قسموں اور ظن کی دو قسموں کا بیان مرقوم ہے۔قطعی کلامی کی دونوں قسمیں (قطعی بالمعنی الاخص وقطعی بالمعنی الاعم) قطعی ہوتی ہیں۔وہ کسی اعتبار سے ظنی نہیں ہوتی ہیں۔

قطعی فقہی (ظنی ملحق بالیقین) اور قطعی مجتہد (جس سے فرض عملی کا ثبوت ہوتا ہے)، یہ دونوں قسمیں اصل کے اعتبار سے ظنی ہیں اور بعض دیگر اعتبارات سے قطعی کہلاتی ہیں۔ ان دونوں قطعیات سے اصول دین (ضروریات دین وضروریات اہل سنت) کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ظنی دلائل سے ثابت شدہ مسائل پر اجماع ہوجائے تو وہ اجماعی ہوجاتے ہیں۔

فصل اول

قطعی بالمعنی الاخص، قطعی بالمعنی الاعم اور ظن

مندرجہ ذیل اقتباس میں قطعی کلامی کی دونوں قسموں (قطعی بالمعنی الاخص وقطعی بالمعنی الاعم) ظنی اور احتمال قریب واحتمال بعید کی تشریح مرقوم ہے۔اس میں قطعی فقہی کا صریح ذکر نہیں۔

اعلیٰ حضرت امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:(اِذَا اَذْعَنَّا بِشَیْءٍ–فَاِنْ لَمْ یَحْتَمِلْ خِلَافَه اَصْلًا کَوَحْدَانِیَّۃِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَحَقَّانِیَّۃِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فیقین بالمعنی الاخص–وان احتمل اِحْتِمَالًا نَاشِئًا لَا عَنْ دَلِیْلٍ کَاِمْکَانِ اَنْ یَکُوْنَ الَّذِیْ نَرَاہُ زَیْدًا جِنِّیًّا تَشَکَّلَ بِشکلہ فبالمعنی الاعم–و مثل الاحتمال لَا نَظْرَ اِلَیْہِ اَصْلًا وَلَا یَنْزِلُ الْعِلْمُ عَنْ دَرَجَۃِ الْیَقِیْنِ–اَمَّا

النَّاشِیْءُ عَنْ دَلِیْلٍ فَیَجْعَلُه ظَنًّا-وَالْکُلُّ دَاخِلٌ فِی الْاِذْعَانِ)

(حاشیہ فتاویٰ رضویہ: جلداول:ص6-رضا اکیڈمی ممبئ)

ترجمہ: جب ہم کو کسی چیز کا اذعان حاصل ہوتو اگر وہ اپنی جانب مخالف کا بالکل احتمال نہ رکھے، جیسے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حقانیت، پس یہ یقین بالمعنی الاخص ہے، اور اگر ایسا احتمال ہو جو دلیل سے پیدا نہ ہو، جیسے اس بات کا امکان کہ جسے ہم زید سمجھ رہے ہیں، وہ کوئی جن ہو جو زید کی شکل اختیار کر لیا ہو، پس یہ قطعی بالمعنی الاعم ہے، اور اس قسم کے احتمال کی طرف توجہ نہیں کی جاتی ہے، اور ایسا احتمال علم کو یقین کے درجہ سے نیچے نہیں لاتا ہے، لیکن دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال پس وہ علم کو ظن بنا دیتا ہے، اور تمام (تینوں) اذعان میں داخل ہیں۔

کوئی جن زید کی شکل اختیار کر لے اور انسانوں کے درمیان زید کی طرح نظر آئے، یہ احتمال بعید ہے۔ بسا اوقات قوم جن کے افراد ایسا کرتے ہیں، جیسا کہ اہل مکہ کے دار الندوہ میں ابلیس شیخ نجدی کی صورت اختیار کر کے حاضر ہوا تھا۔ اس قسم کے دیگر واقعات بھی کتابوں میں مرقوم ہیں کہ قوم جن کے افراد انسانی شکل میں انسانوں کو نظر آئے ہیں۔

منقولہ بالا عبارت سے واضح ہو گیا کہ جس میں جانب مخالف کا بالکل احتمال نہ ہو، وہ قطعی بالمعنی الاخص ہے، اور جس میں جانب مخالف کا احتمال بلا دلیل ہو، وہ قطعی بالمعنی الاعم ہے۔ یہ قطعی بالمعنی الاعم کسی بھی اعتبار سے ظنی نہیں ہے۔ منقولہ بالا عبارت میں صراحت ہے کہ ایسا احتمال علم کو یقین کے درجہ سے نیچے نہیں لاتا ہے۔

اگر جانب مخالف کا احتمال بالدلیل ہو تو وہ ظن ہے، پس اگر جانب مخالف کی دلیل قابل اعتبار ہو تو وہ ظن بالمعنی الاخص ہے اور جانب مخالف کی دلیل ساقط الاعتبار ہو تو وہ ظن بالمعنی الاعم ہے۔ اس ظن بالمعنی الاعم کو فقہا قطعی بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔ یہی قطعی کی قسم سوم ہے۔ ہم نے قطعی فقہی سے اسی کی تعبیر کی ہے۔ یہ ظن غالب فقہا کے یہاں ملحق بالیقین ہے۔

منقولہ بالاعبارت میں صراحت ہے کہ ایسا احتمال علم کو یقین کے درجہ سے نیچے نہیں لاتا ہے۔ہاں، ایسا احتمال (احتمال بعید) قطعیت بالمعنی الاخص کے منافی ہے۔جس میں احتمال بعید ہو، وہ قطعی بالمعنی الاخص نہیں ہوگا، بلکہ قطعی بالمعنی الاعم ہوگا۔اگر جانب مخالف کا احتمال بالدلیل ہوتو وہ ظن ہے۔

اصول فقہ میں بعض اصطلاحات کی تعبیر جداگانہ ہے، وہ درج ذیل ہے۔

(1) قطعی بالمعنی الاخص کو اصول فقہ کی کتابوں میں مفسر کہا جاتا ہے۔

اسی کو صریح متعین بھی کہا جاتا ہے۔قطعی بدیہی سے بھی یہی قسم مراد ہوتی ہے۔

(2) اصول فقہ کی کتابوں میں جس کو ظاہر اور نص کہا جاتا ہے، وہ دونوں قطعی بالمعنی الاعم ہیں۔ان دونوں میں جانب مخالف کا احتمال بعید ہوتا ہے۔ظاہر ونص دونوں میں احتمال بعید ہوتا ہے،لیکن نص میں جو احتمال بعید ہوتا ہے،اس کا بعد ظاہر کے احتمال بعید کے بعد سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔ظاہر ونص میں یہی فرق ہے اور دونوں قطعی بالمعنی الاعم ہیں۔

(3) ظنی کی بھی دو قسمیں ہیں:ظنی بالمعنی الاخص وظنی بالمعنی الاعم۔فقہائے کرام ظنی بالمعنی الاعم کوملحق بالیقین مانتے ہیں،لہٰذا وہ اس ظنی کو بھی قطعی بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔یہ فقہا کی خاص اصطلاح ہے۔متکلمین اسے ظنی مانتے اور ظنی کہتے ہیں۔

فصل دوم

قطعیات کی قسم سوم (قطعی فقہی)

ظن غالب اور اکبر رائے کو فقہائے کرام قطعی کہتے ہیں۔اس میں جانب مخالف کی دلیل ساقط الاعتبار ہوتی ہے۔یہ فقہا کے یہاں قطعی بالمعنی الاعم وظنی بالمعنی الاعم ہوتا ہے۔

(1) امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:(والاذعانُ یَعُمُّ الظَّنَّ الْغَالِبَ وَاَکْبَرَ الرَّاْیِ الْمُلْتَحَقُ فِی الْفِقْهِیَّاتِ بِالْیَقِیْنِ–وَالْیَقِیْنُ بِالْمَعْنَی الْاَعَمِّ وَالْمَعْنَی

الْاَخَصِّ الْمُعْتَبَرَیْنِ فِی الْعَقَائِدِ) (فتاویٰ رضویہ: جلد اول: ص6-رضا اکیڈمی ممبئی)

ظن غالب کو باب فقہیات میں یقین کی منزل میں شمار کیا جاتا ہے اور باب عقائد میں ظن غالب ہی مانا جاتا ہے۔ باب عقائد میں صرف قطعی کلامی کی دونوں قسموں کو قطعی مانا جاتا ہے۔ انہی دونوں قطعیات سے اصول عقائد ثابت ہوں گے۔ ظنیات سے فروعی عقائد کا اثبات ہوتا ہے۔ اگر یہ فروعی عقائد اجماعی ہوں تو ان کا منکر خارج اہل سنت وگمراہ ہے۔

(2) امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: (وبیان ذلک علی ما ظهر للعبد الضعیف بحسن التوقیف من المولی اللطیف ان الحکم بشئ اما ان یحتمل خلافه احتمالا صحیحا ناشئا عن دلیل غیر ساقط حتی یکون للقلب الیه رکون او لا-الاول هو الظن باصطلاح الفقه-والثانی العلم ویشمل ما اذا لم یکن ثمه تصور ما للخلاف اصلا وهو الیقین بالمعنی الاخص-او کان تصوره بمجرد امکانه فی حد نفسه من دون ان یکون ههنا مشار له من دلیل ما اصلا وهو الیقین بالمعنی الاعم.

او کان عن دلیل ساقط مضمحل لا یرکن الیه القلب وهو غالب الظن واکبر الرأی-والیقین الفقهی لالتحاقه فیه بالیقین.

وبه علم ان فی الاحکام الفقهیة لا عبرة بالاحتمال المضمحل الساقط اصلا کما لا حاجة الی الیقین الجازم بشئ من المعنیین کذلک.

ففی بناء الاحکام اذا اطلقوا الاحتمال فانما یریدون الاحتمال الصحیح وهو الناشئ عن دلیل غیر ساقط

واذا اطلقوا العلم فانما یعنون المعنی الاعم الشامل لاکبر الرأی،ای ما لا یحتمل خلافه احتمالا صحیحا، وبه علم ان غلبة الظن بشئ واحتمال ضده لا یمکن اجتماعهما بالمعنی المذکور)

(فتاویٰ رضویہ: جلداول:ص655-656-جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ: اس کا بیان جیسا کہ رب لطیف کے حسن توفیق سے بندہ ضعیف پر منکشف ہوا، یہ ہے کہ کسی شئی کا حکم کرنے میں یا تو اس کے خلاف کا احتمال ہوگا۔ ایسا احتمال صحیح جو دلیل غیر ساقط سے پیدا ہوا ہو، یہاں تک کہ اس کی جانب دل کا جھکاؤ ہو، یا اس کے خلاف کا ایسا احتمال نہ ہوگا۔ اول اصطلاح فقہ میں ظن کہلاتا ہے، اور ثانی کو علم ویقین کہا جاتا ہے۔

یہ علم اس کو شامل ہوتا ہے کہ: (۱) خلاف کا وہاں بالکل کوئی تصور ہی نہ ہو۔ یہ یقین بمعنی اخص ہے (۲) خلاف کا تصور محض اس کے فی نفسہٖ ممکن ہونے کی حد تک ہو، اس پر کسی طرح کی کوئی دلیل بالکل نہ ہو۔ یہ یقین بمعنی اعم ہے (۳) خلاف کا تصور ایسی کمزور ساقط دلیل سے پیدا ہو جس کی طرف دل کا جھکاؤ نہ ہو۔ یہ غالب ظن، اکبر رائے اور یقین فقہی کہلاتا ہے، اس لیے کہ فقہ میں اسے یقین کا حکم حاصل ہے۔

اسی سے معلوم ہوا کہ فقہی احکام میں کمزور ساقط احتمال کا بالکل کوئی اعتبار نہیں، جیسے اس میں ان دونوں معنوں میں یقین جازم کی بھی حاجت نہیں، پس فقہا بنائے احکام میں جب لفظ احتمال بولتے ہیں تو اس سے احتمال صحیح مراد لیتے ہیں۔ یہ وہی ہے جو کسی غیر ساقط دلیل سے پیدا ہوا ہو۔ اور جب لفظ علم ویقین بولتے ہیں تو اس سے وہ معنی اعم مراد لیتے ہیں جو اکبر رائے کو بھی شامل ہے، یعنی جس کے خلاف کا کوئی صحیح احتمال نہ ہو۔ اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کسی شئی کا غلبہ ظن اور اس کی ضد کا احتمال بمعنی مذکور دونوں باتیں جمع نہیں ہوسکتیں۔

منقولہ بالا عبارت میں قطعی کی تینوں اقسام اور ظن بالمعنی الاخص کا بیان ہے۔ قطعی کی قسم سوم ظن بالمعنی الاعم اور قطع بالمعنی الاعم ہے۔

(3) اعلیٰ حضرت امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:

''ظن غالب شرعاً معتبر اور فقہ میں مبنائے احکام، مگر اس کی دو صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ جانب راجح پر قلب کو اس درجہ وثوق واعتماد ہو کہ دوسری طرف کو بالکل نظر سے ساقط

کردے اور محض ناقابل التفات سمجھے، گویا اُس کا عدم و وجود یکساں ہو، ایسا ظن غالب فقہ میں ملحق بیقین کہ ہر جگہ کار یقین دے گا اور اپنے خلاف یقین سابق کا پُورا مزاحم ورافع ہوگا اور غالبًا اصطلاحِ علما میں غالب ظن واکبررائے اسی پر اطلاق کرتے ہیں۔

فی غمز العیون والبصائر شرح الاشباہ والنظائر: الشک لغۃً مطلق التردد-وفی اصطلاح الاصول: استواء طرفی الشیء وھو الوقوف بین الشیئین بحیث لایمیل القلب الٰی احدھما-فان ترجح احدھما ولم یطرح الاٰخر فھو ظن-فان طرحہ فھو غالب الظن وھو بمنزلۃ الیقین-وان لم یترجح فھو وھم۔

(الاشباہ والنظائر کی شرح غمز العیون والبصائر میں ہے: شک، لغت میں مطلق تردّد کو کہتے ہیں اور اصولِ فقہ کی اصطلاح میں کسی چیز کی دونوں طرفوں کا برابر ہونا اور دو چیزوں کے درمیان یوں ٹھہر جانا کہ دل ان میں سے ایک کی طرف بھی مائل نہ ہو۔ اگر ان میں سے ایک کو ترجیح حاصل ہو جائے اور دوسری کو چھوڑا نہ جائے تو وہ ظن ہے، اگر دوسری کو چھوڑ دیا جائے تو یہ ظن غالب ہے جو یقین کے درجہ میں ہے اور اگر کسی جانب ترجیح نہ ملے تو وہم ہے۔ت)

(فتاویٰ رضویہ: جلد چہارم: ص493-جامعہ نظامیہ لاہور)

فصل سوم

قدم پھسلنے کا مقام

فقہائے کرام احتمال مضمحل کو مجازی طور پر غیر ناشی عن الدلیل بھی کہتے ہیں۔

(1) علامہ بحرالعلوم فرنگی محلی نے رقم فرمایا: ((**واما الظنیات) المعلومۃ ظنا بالمعنی الاعم الذی فیہ احتمال الخلاف ولو بعیدا غیر ناشیء عن دلیل**)

(فواتح الرحموت: جلد دوم: ص416-دارالکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ: لیکن ظنیات جو ظن بالمعنی الاعم کے طور پر معلوم ہو، جس میں جانب مخالف کا احتمال ہو، گر چہ وہ بعید احتمال ہو، دلیل سے ناشی نہ ہو۔

منقولہ بالا عبارت میں ظنی بالمعنی الاعم کے بارے میں کہا گیا کہ اس میں احتمال بلا دلیل ہوتا ہے، حالاں کہ ظنی بالمعنی الاعم میں احتمال بالدلیل ہوتا ہے اور وہ دلیل نا قابل اعتبار ہوتی ہے، لہٰذا اس کو عدم کی منزل میں شمار کرتے ہوئے کہا گیا کہ ظنی بالمعنی الاعم میں احتمال بلا دلیل ہوتا ہے۔

فقہائے کرام ظنی بالمعنی الاعم کو قطعی بالمعنی الاعم بھی کہتے ہیں اور قطعی بالمعنی الاخص کی دو قسم کرتے ہیں: پہلی قسم وہ جو متکلمین کے یہاں قطعی بالمعنی الاخص ہے، دوسری قسم وہ جو متکلمین کے یہاں قطعی بالمعنی الاعم ہے۔ یہ قدم پھسلنے کا مقام ہے، لہٰذا خوب غور کیا جائے۔

(2) علامہ بحر العلوم فرنگی محلی قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: ((واما الظنیات) المعلومة ظنا بالمعنی الاعم الذی فیه احتمال الخلاف ولو بعیدا غیر ناشیء عن دلیل (فلا اثم علی المخطیء فیها) اذا اجتهد کل الجهد فادی رأیه الی الاحتمال البعید -فاول النص الی ذلک الاحتمال.

فان قلت: قد شمل الظنی بتفسیرک القاطع الذی فیه احتمال غیر ناشیء عن دلیل -وخلافه باطل قطعًا حتی ینقض القضاء به فکیف یصح عدم الاثم؟

قلت: هذا القاطع یحتمل الخلاف فی کونه قطعًا -ولما ادی اجتهاده الی الاحتمال البعید صار قریبًا فی ظنه فلم یبق قاطعًا فلا یأثم الا اذا دعاه الهوی الی ذلک الاحتمال -وحینئذ نحن نقول بالاثم قطعًا -واما نقض القضاء فلکونه مقطوعًا عند قاض ناقض مبتلی به -فصار عنده باطلا بیقین فینقض -هذا غایة الکلام -فافهم

(ولا یعبأ بتاثیم بشر و)ابی بکر(الاصم) المعتزلیین-وھما غیر امامی الھدی من الاولیاء الکرام بشر الحافی والشیخ ابی بکر الاصم قدس سرھما-فانھما قالا لا عن دلیل-بل(زعمًا منھما ان کل حکم علیہ دلیل قطعی البتۃ)

ان اراد القطعی بالمعنی الاعم فلا ینفع فانہ لا یوجب الاثم-وان اراد القطعی بالمعنی الاخص فالدعوی خلاف الضرورۃ مکابرۃ)

(فواتح الرحموت: جلد دوم:ص416-دار الکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ: لیکن ظنیات جو ظن بالمعنی الاعم کے طور پر معلوم ہو، جس میں جانب مخالف کا احتمال ہو، گرچہ وہ بعید احتمال ہو، دلیل سے ناشی نہ ہو، پس اس میں خطا کرنے والے پر کوئی گناہ نہیں، جب کہ اس نے مکمل مشقت کی ہو تو اس کی رائے احتمال بعید کی طرف پہنچی، پس اس نے اسی احتمال بعید سے نص کی تاویل کی۔

پس اگر تم اعتراض کرو کہ آپ کی تشریح سے ظنی اس قطعی کو شامل ہو گیا جس میں احتمال بلا دلیل ہو، اور اس کی جانب مخالف یقیناً باطل ہوتی ہے، یہاں تک کہ اس کی وجہ سے قضا (فیصلہ) ٹوٹ جاتا ہے تو گناہ نہ ہونا کیسے صحیح ہوگا؟

میں جواب دوں گا کہ یہ قطعی اپنے قطعی ہونے میں اختلاف کا احتمال رکھتا ہے اور جب اس کا اجتہاد احتمال بعید تک پہنچا تو اس کے ظن میں وہ احتمال قریب ہو گیا، پس وہ قطعی باقی نہ رہا تو وہ گنہ گار نہیں ہوگا، مگر جب اس کی خواہش نفسانی اسے اس احتمال کی جانب داعی ہو، اور اس وقت ہم یقینی طور پر گنہ گار ہونے کا قول کرتے ہیں۔

لیکن قضا (فیصلہ) کا ٹوٹ جانا تو اس کے اس میں مبتلا قضا توڑنے والے قاضی کے یہاں اس کے یقینی ہونے کے سبب ہے۔ یہ انتہائی کلام ہے، پس سمجھ لو۔

اور بشر معتزلی وابوبکر اصم معتزلی کے گنہ گار قرار دینے کا اعتبار نہیں۔ یہ دونوں اولیائے

کرام میں سے ہدایت کے دونوں امام حضرت بشر حافی اور حضرت شیخ ابوبکر اصم قدس سرہما کے علاوہ ہیں، ان دونوں معتزلی نے بلا دلیل قول کیا، بلکہ اپنے اس گمان پر کہا کہ ہر حکم پر یقینی طور پر قطعی دلیل ہوتی ہے۔

اگر اس نے قطعی بالمعنی الاعم مراد لیا تو فائدہ مند نہیں، کیوں کہ وہ گناہ کا سبب نہیں ہوتا ہے اور اگر قطعی بالمعنی الاخص مراد لیا تو بداہت کے خلاف دعویٰ مکابرہ ہے۔

اگر بشر معتزلی اور اصم معتزلی نے اپنے قول (ہر حکم پر قطعی دلیل ہوتی ہے) سے قطعی بالمعنی الاعم مراد لیا تو قطعی بالمعنی الاعم یعنی ظنی بالمعنی الاعم کی مخالفت گناہ کا سبب نہیں اور اگر قطعی بالمعنی الاخص مراد لیا تو یہ بات بداہۃً باطل ہے، کیوں کہ ہر حکم شرعی پر قطعی بالمعنی الاخص دلیل نہیں ہے۔

منقولہ بالا عبارت میں قطعی بالمعنی الاخص سے قطعی کلامی کی دونوں قسم (قطعی بالمعنی الاخص اور قطعی بالمعنی الاعم) مراد ہے اور قطعی بالمعنی الاعم سے ظنی بالمعنی الاعم مراد ہے جسے فقہا قطعی بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔ فواتح الرحموت میں دوسرے مقام پر بھی ایسا استعمال موجود ہے کہ قطعی کلامی کو قطعی بالمعنی الاخص سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس سے قطعی بالمعنی الاخص وقطعی بالمعنی الاعم دونوں مراد ہیں۔ اسی قسم کی ایک عبارت درج ذیل ہے جس میں قطعی بالمعنی الاخص سے قطعی کلامی کی دونوں قسمیں مراد ہیں۔ اگر یہ مراد نہ ہو تو صحیح مفہوم واضح نہ ہوگا۔

(3) علامہ بحر العلوم فرنگی محلی نے رقم فرمایا: ((المصيب)من المجتهدين اى الباذلين جهدهم(فى العقليات واحد–والا اجتمع النقيضان)لكون كل من القدم والحدوث مثلًا مطابقًا للواقع(وخلاف العنبرى)المعتزلى فيه (بظاهره غير معقول)بل بتاويل كما سيجئ ان شاء اللّٰه تعالٰى

(وَالْمُخْطِئُ فِيْهَا)اى فى العقليات(اِنْ كَانَ نَافِيًا لِمِلَّةِ الاسلام فكافرٌ واٰثِمٌ علٰى اختلاف فى شرائطه كَمَا مَرَّ)من بلوغ الدعوة عند الاشعرية

ومختار المصنف-وَمضیء مُدَّةِ التَّأمُّل والتمییز عند اکثر الماتریدیة(وَاِنْ لَمْ یکن)نافیًا لِمِلَّةِ الاسلام(کخَلْقِ القراٰن)ای القول به ونفی الرویة والمیزان وامثال ذلک(فَاٰثِمٌ لَا کَافِرٌ) ....

(وَالشَّرعیات القطعیات کذلک)ای مثل العقلیات(فمنکر الضروریات)الدینیة(مِنْهَا کَالْاَرْکَانِ)الاربعة الَّتِیْ بُنِیَ الاسلامُ عَلَیْهَا-الصَّلٰوةِ والزَّکَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ (وحجیة القراٰن ونَحْوِهِمَا کافرٌ اٰثِمٌ-وَمُنْکِرُ النَّظریات)منها(کحجیة الاجماع وخبر الواحد)وَعَدُّوْا مِنْهَا حجیةَ القیاس اَیْضًا(اٰثِمٌ فقط)غَیْرُ کَافِرٍ-والمراد بالقطع المعنی الاخص-وهومَا لَا یَحْتَمِلُ النَّقیض وَلَوْ اِحْتَمَالًا بعیدًا-وَلَوْغَیْرَ نَاشٍ عن الدلیل)

(فواتح الرحموت: جلد دوم:ص414-دارالکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ:عقلی اعتقادیات میں اجتہاد کرنے والوں یعنی اپنی قوت صرف کرنے والوں میں سے ایک صحت کو پانے والا ہوتا ہے، ورنہ نقیضین کا اجتماع ہو جائے گا،مثلاً قدم وحدوث میں سے ہر ایک کے واقع کے مطابق ہونے کے سبب اور اس میں عبید اللہ عنبری معتزلی کا اختلاف بظاہر غیر معقول ہے، بلکہ وہ ایک تاویل کے سبب ہے،جیسا کہ ان شاء اللہ تعالیٰ عن قریب آئے گا۔

اور عقلی اعتقادیات میں خطا کرنے والا اگر ملت اسلامیہ کا انکار کرنے والا ہے تو کافر وآثم ہے،اس کے شرائط میں اختلاف کے ساتھ،جیسا کہ گزرا،یعنی اشعریہ کے یہاں دین کی دعوت کا پہنچنا اور (یہی) مصنف (علامہ محبّ اللہ بہاری) کا مسلک مختار ہے اور مدت تأمل کا گزرنا اور سن تمیز (سات سال کی عمر) کو پہنچنا اکثر ماتریدیہ کے یہاں (شرط ہے)

اور اگر ملت اسلامیہ کی نفی کرنے والا نہ ہو، جیسے قرآن کے مخلوق ہونے کا قول کرنا اور رویت الٰہی،میزان عمل اور ان جیسے امور کا انکار کرنا تو وہ آثم ہے،کافر نہیں۔

شرعی قطعیات اسی طرح ہیں ، یعنی عقلی قطعیات کی طرح ہیں ، پس قطعیات شرعیہ میں ضروریات کا انکار کرنے والا کافر وآثم ہے ، جیسے ارکان اربعہ جن پر اسلام کی بنیاد ہے ، نماز ، زکات ، روزہ و حج اور قرآن مقدس کے حجت ہونے اور ان جیسے امور کا انکار کرنے والا (کافر وآثم ہے) ، اور شرعی قطعیات میں سے نظریات کا انکار کرنے والا صرف آثم ہے ، کافر نہیں ، جیسے اجماع اور خبر واحد کے حجت ہونے کا انکار کرنے والا اور علما نے قیاس کی حجیت کو بھی اسی میں شمار کیا اور (قطع) یقین سے یقین بالمعنی الاخص مراد ہے جو احتمال بعید کے طور پر بھی نقیض کا احتمال نہ رکھے ، گرچہ وہ احتمال دلیل سے ظاہر نہ ہو ۔

اجماع مجرد ، خبر واحد اور قیاس شرعی کی حجیت قطعیات نظریہ یعنی ضروریات اہل سنت سے ہے ۔ ان امور کی حجیت حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے متواتر نہیں ہے ۔

منقولہ بالا عبارت میں قطعیات شرعیہ کی دو قسم بیان کی گئی ہیں : ضروریات شرعیہ اور نظریات شرعیہ ۔ ضروریات دین کے انکار پر تکفیر ہوتی ہے ، خواہ وہ ضروریات عقلیہ ہوں یا ضروریات شرعیہ ۔ ضروریات دین قطعی بالمعنی الاخص دلائل سے ثابت ہوتی ہیں ۔

منقولہ بالا اقتباس میں جن امور کو نظریات کہا جارہا ہے ، وہ قطعی بالمعنی الاعم ہیں ۔ ان کے انکار پر متکلمین کے یہاں تضلیل ہوتی ہے ۔ جو امور دینیہ قطعیات کی قسم دوم میں ہیں ، وہ ضروریات اہل سنت ہیں ۔

منقولہ بالا عبارت میں بتایا گیا کہ قطعی سے قطعی بالمعنی الاخص مراد ہے ، حالاں کہ منقولہ بالا عبارت میں قطعیات کی دونوں قسموں کا بیان ہے ، یعنی قطعیات ضروریہ (قطعی بالمعنی الاخص امور) اور قطعیات نظریہ (قطعی بالمعنی الاعم امور) کا بھی بیان ہے ، لہٰذا قطعی سے قطعی بالمعنی الاخص مراد نہیں ہوسکتا ۔ ہاں ، فقہی اصطلاح میں قطعی کلامی کی دونوں قسموں (قطعی بالمعنی الاخص و قطعی بالمعنی الاعم) کو قطعی بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے اور ظنی بالمعنی الاعم کو قطعی بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے ، لہٰذا اسی فقہی اصطلاح کے اعتبار سے منقولہ بالا عبارت میں

قطعی کلامی کی دونوں قسموں کو قطعی بالمعنی الاخص کہا گیا ہے: واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے اسی فقہی اصطلاح کے مطابق افضلیت صدیقی کے مسئلہ کو قطعی بالمعنی الاعم قرار دیا ہے اور یہ بھی وضاحت فرمائی کہ جو حضرات اسے ظنی کہتے ہیں، وہ ظنی بالمعنی الاعم مراد لیتے ہیں، پس دونوں قول میں تضاد نہیں۔اس کی تفصیلی بحث باب ہشتم میں ہے۔امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے اسی مقام پر قطعی بالمعنی الاعم کی بحث میں فرمایا کہ نص وظاہر قطعیت بالمعنی الاعم کا افادہ کرتے ہیں۔اس سے بعض حضرات کو شبہ ہوا کہ یہاں قطعیت بالمعنی الاعم سے کلامی قطعیت بالمعنی الاعم مراد ہے، حالاں کہ اس قطعیت بالمعنی الاعم سے فقہی قطعیت بالمعنی الاعم مراد ہے جو اصل میں ظن بالمعنی الاعم ہے اور نص وظاہر عام طور پر کلامی قطعیت بالمعنی الاعم کا افادہ کرتے ہیں اور کبھی فقہی قطعیت بالمعنی الاعم یعنی ظن بالمعنی الاعم کا افادہ کرتے ہیں۔باب دوم میں اس کی تفصیلی بحث ہے۔

قطعی بالمعنی الاعم کی وجہ تسمیہ

قطعی بالمعنی الاخص میں جو عدم احتمال پایا جاتا ہے، وہ خاص ہوتا ہے اور قطعی بالمعنی الاعم میں جو عدم احتمال پایا جاتا ہے، وہ عام ہوتا ہے۔عدم احتمال کی مناسبت سے دونوں کا دونوں قسموں پر اخص واعم کا اطلاق ہوا۔ان دونوں کے درمیان عام وخاص کی نسبت نہیں۔

علامہ سعد الدین تفتازانی شافعی نے رقم فرمایا:(**ان القطع یطلق علٰی نفی الاحتمال اَصْلًا–وَعَلٰی نفی الاحتمال الناشئ عن دلیل–وهذا اعم من الاول–لان الاحتمال الناشئ عن دلیل اخص من مطلق الاحتمال–ونقیض الاخص اعم من نقیض الاعم–فلذا قال:والمراد ههنا المعنی الاعم**)

(التلویح: جلد اول:ص 61–دارالکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ:یقین کا اطلاق مطلق احتمال کی نفی پر ہوتا ہے،اور دلیل سے پیدا ہونے والے

احتمال کی نفی پر (بھی) ہوتا ہے، اور یہ (دوسرا معنی) پہلے سے اعم ہے، کیوں کہ دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال، مطلق احتمال سے خاص ہے، اور خاص کی نقیض عام کی نقیض سے عام ہوتی ہے، اسی لیے ماتن نے فرمایا: یہاں قطعی بالمعنی الاعم مراد ہے۔

انسان خاص ہے اور حیوان عام ہے۔ انسان کی نقیض لا انسان (غیر انسان) اور حیوان کی نقیض لاحیوان (غیر حیوان) ہے۔ لا انسان کا اطلاق حیوانات مثلاً درندوں، پرندوں، چرندوں وغیرہا پر بھی ہوتا ہے اور غیر حیوانات مثلاً شجر وحجر اور برگ وثمر پر بھی ہوتا ہے۔ جب کہ لاحیوان کا اطلاق صرف غیر حیوانات پر ہوتا ہے، پس لاحیوان خاص ہو گیا اور لا انسان عام ہو گیا، یعنی خاص (انسان) کی نقیض عام ہے اور عام (حیوان) کی نقیض خاص ہے۔

اسی طرح احتمال بالدلیل خاص ہے اور احتمال مطلق عام ہے، پس ان دونوں کی نقیض (عدم احتمال بالدلیل وعدم احتمال مطلق) کا حال بھی وہی ہے کہ خاص کی نقیض عام ہے اور عام کی نقیض خاص ہے۔ عدم احتمال بالدلیل، احتمال بلا دلیل اور عدم احتمال مطلق دونوں کو شامل ہے، جب کہ ''عدم احتمال مطلق'' احتمال بلا دلیل کو شامل نہیں۔

ہاں، یہ ضرور ہے کہ قطعی بالمعنی الاعم میں احتمال بلا دلیل ملحوظ ہے، لیکن عدم احتمال مطلق ملحوظ نہیں، کیوں کہ اس میں عدم احتمال مطلق نہیں ہوتا ہے، بلکہ احتمال بالدلیل ہوتا ہے۔

فصل چہارم

قطعیات کی قسم چہارم (قطعی اخص)

مقام کی خصوصیت، قرائن کے ہجوم اور مجتہد پر منکشف ہونے والے امور سے دلیل ظنی کو ایسی قوت مل جاتی ہے کہ وہ کسی مجتہد کے نزدیک تقریباً قطعی کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔ اسی قوی تر دلیل سے فرض عملی کا ثبوت ہوتا ہے۔ دیگر مجتہدین کا اس سے اتفاق نہیں ہوتا ہے۔

امام اہل سنت علیہ الرحمۃ والرضوان نے رقم فرمایا: (اقول وباللّٰہ التوفیق- بل

القطع علٰی ثلثة اوجه:(۱)قطع عام یشترک فیه الخواص والعوام-وهو الحاصل فی ضروریات الدین.

(۲)و خاص یختص بمن مارس العلم-وهو الحاصل فی سائر الفرائض الاعتقادیة المجمع علیها.

(۳)الثالث قطع اخص یختلف فی حصوله العلماء-کما اختلف فی حصول الثانی العوام والعلماء-فربما یؤدی ذهن عالم الی قرائن هجمت وحفت فرفعت عنده الظنی الی منصة الیقین ولا تظهر ذلک لغیره-او تظهر فتظهرله معارضات تردها الی المرتبة الاولٰی من الظن-واعتبره بمسئلة سمعها صحابی من النبی صلی اللّٰه تعالٰی علیه وسلم شفاها وبلغ غیره باخباره فهو قطعی عنده،ظنی عندهم.

فالمجتهد لایثبت الافتراض الا ما حصل له القطع به-فان کان العلماء کلهم قاطعین به کان فرضا اعتقادیا-وان کان قطعاً خاصاً بهذا المجتهد کان فرضا عملیا-هذا ماظهرلی وارجو ان یکون صوابا ان شاء اللّٰه تعالٰی والیه اشرت فیما قررت فاعرف)

(فتاویٰ رضویہ: جلداول:ص8-جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ:اور میں توفیق الٰہی سے کہتا ہوں: بلکہ قطعیت کی تین صورتیں ہیں:(1)عام قطعیت جس میں عوام وخواص سب شریک ہوں۔یہ ضروریاتِ دین میں پائی جاتی ہے۔

(2)خاص قطعیت جو علم سے شغف رکھنے والوں کے ساتھ خاص ہے،اور یہ تمام اجماعی فرائضِ اعتقادیہ میں پائی جاتی ہے۔

(3)اخص قطعیت جس کے حصول میں علما مختلف ہوتے ہیں، جیسے قسم دوم کے حصول میں عوام اور علما مختلف ہوتے ہیں،پس کبھی ایک عالم کا ذہن کچھ ایسے قرائن کو پالیتا

ہے جو دلیل کے گرد احاطہ وہجوم کئے ہیں ۔ وہ قرائن اس عالم کی نظر میں ظنی کو قطعی کے درجہ تک پہنچا دیتے ہیں اور وہ قرائن دوسرے عالم پر ظاہر نہیں ہوتے ، یا انہیں کچھ معارضات ظاہر ہوتے ہیں، وہ دلیل ظنی کواس کی پہلی منزل یعنی ظن کی طرف لوٹا دیتے ہیں۔

اس کی نظیر وہ مسئلہ ہے جس کو کسی صحابی نے خود حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے سماعت کیا اور ان کے علاوہ کو ان صحابی کے بتانے سے معلوم ہوتو ان صحابی کے نزدیک وہ قطعی ہے ،اور دوسروں کے نزدیک ظنی ہے، پس مجتہد فرضیت کا اثبات اسی دلیل سے کرتا ہے جس کے متعلق اسے قطعیت حاصل ہو چکی ہو، پس اگر تمام علما کو اس کا یقین حاصل ہوتو وہ فرض اعتقادی ہے،اور اگر وہ یقین اسی مجتہد کے ساتھ خاص ہے تو وہ فرض عملی ہے۔

یہ وہ ہے جو مجھ پر منکشف ہوا، اور امید رکھتا ہوں کہ ان شاء اللہ تعالیٰ درست ہوگا۔

اسی کی طرف میں نے اپنی تقریر بالا میں اشارہ کیا ہے تو اس سے باخبر رہیے۔

منقولہ بالا عبارت میں قطعی کی قسم اول کو قطع عام سے اور قسم دوم کو قطع خاص سے تعبیر کیا گیا ہے۔قطع اخص صرف اس عالم ومجتہد سے خاص ہوتا ہے جس کے نزدیک وہ یقینی ہو۔ یہ اصل میں ظنی ہوتا ہے جو قرائن کے سبب کسی کے نزدیک یقینی ہو جاتا ہے۔

فرض قطعی ،فرض اعتقادی ،اور فرض عملی کی تشریح

(1)منقولہ بالا عبارت میں جس کو قطعی عام کا نام دیا گیا، وہ قطعی بالمعنی الاخص ہے۔

دلیل قطعی بالمعنی الاخص سے فرض قطعی کا ثبوت ہوگا ،یعنی وہ دلیل قطعی الثبوت بالمعنی الاخص اور قطعی الدلالت بالمعنی الاخص ہو۔مفسر ومحکم قطعی الدلالت بالمعنی الاخص ہیں ۔ متواتر لفظی قطعی الثبوت بالمعنی الاخص ہے۔

(2)منقولہ بالا اقتباس میں جس کو قطعی خاص کا لقب دیا گیا، وہ قطعی بالمعنی الاعم ہے ۔اس سے فرض اعتقادی کا ثبوت ہوتا ہے۔ظاہر ونص قطعی الدلالت بالمعنی الاعم ہیں ،اور

متواتر معنوی قطعی الثبوت بالمعنی الاعم ہے۔

(3)منقولہ بالاعبارت میں جس کو قطعی اخص کہا گیا،اس سے فرض عملی کا ثبوت ہوتا ہے۔اس کو قطعی مختص کہا جا سکتا ہے،کیوں کہ یہ کسی ایک مجتہد کے ساتھ خاص ہوتا ہے۔یہ دراصل ظنی ہے،گرچہ قرائن کے سبب کسی مجتہد کو اس کا یقین حاصل ہو چکا ہو۔

ہر فرض ضروریات دین میں سے نہیں۔فرض اعتقادی وہ ہے کہ کسی مجتہد کو شرعی دلائل کی روشنی میں کسی امر کا یقین حاصل ہوا،پھر تمام مجتہدین نے اس پر اتفاق کیا،پس وہ فرض اعتقادی ہے۔فرض اعتقادی ضروریات دین میں شامل نہیں،کیوں کہ اس کی فرضیت حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ منقول نہیں ہوتی،بلکہ مجتہدین کے اتفاق سے اس کی فرضیت کا ظہور ہوتا ہے۔اگر اس کی فرضیت حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ منقول ہوتی تو کسی مجتہد کی تلاش وتتبع کے بعد اس پر یقین اور پھر دیگر مجتہدین کے اس پر اتفاق کا کوئی معنی نہیں ہوتا،کیوں کہ ضروری دینی پر خواص وعوام سب کا اتفاق ہی ہوتا ہے۔خاص طور پر مجتہدین کے اتفاق کی ضرورت نہیں۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے اسی بحث میں منقولہ بالاعبارت سے قبل تواتر کے ساتھ منقول فرض کے لیے ''فرض قطعی'' کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔فرض قطعی ضروریات دین میں سے ہے اور فرض اعتقادی ضروریات اہل سنت میں سے ہے،کیوں کہ فرض اعتقادی کا ثبوت قطعی بالمعنی الاعم دلیل سے ہوتا ہے۔فرض عملی نہ ضروریات دین میں سے ہے،نہ ہی ضروریات اہل سنت میں سے۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:(**ولیس اکفار جاحد الفرض لازمًا له–وانما هو حکم الفرض القطعی المعلوم من الدین بالضرورة**)

(حاشیہ فتاویٰ رضویہ:جلداول:ص247:جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ:فرض کے منکر کی تکفیر ہر فرض کے لیے لازم نہیں،اور یہ حکم اس فرض قطعی کا ہے

جوضروریات دین میں سے ہو۔

ہرفرض کی یہ لازمی صفت نہیں کہ اس کے منکر کی تکفیر کی جائے، بلکہ صرف فرض قطعی کے منکر کوکافر قرار دیا جائے گا، کیوں کہ فرض قطعی ضروریات دین میں سے ہے۔فرض اعتقادی وفرض عملی ضروریات دین سے نہیں۔فقہائے کرام کے یہاں فرض اعتقادی کے منکر کی بھی تکفیر فقہی ہوگی،لیکن منقولہ بالا اقتباس میں تکفیر کلامی کا ذکر ہے کہ تکفیر کلامی صرف فرض قطعی کے انکار پر ہوتی ہے۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:''درمختار میں ہے:(**الفرض ما قطع بلزومه حتی یکفر جاحده کاصل مسح الرأس وقد یطلق علی العملی وهو ماتفوت الصحة بفواته کالمقدار الاجتهادی فی الفروض فلا یکفر جاحده**)اھ''۔(فتاویٰ رضویہ: جلداول:ص252-جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ:فرض وہ ہے جس کا لازم ہونا قطعی ہو، یہاں تک کہ اس کا منکر کافر ہوجائے گا جیسے اصل مسح سر اور فرض کبھی فرض عملی کو بھی کہا جاتا ہے اور یہ وہ ہے جس کے نہ ہونے سے صحت نہ ہو جیسے فرائض میں اجتہاد سے مقرر شدہ مقدار تو اس کا منکر کافر نہ ہوگا۔

فرض قطعی اور فرض اعتقادی میں فرق کیا ہے؟

جوامر دینی حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے متواتر ہو، وہ ضروریات دین (قسم اول) میں ہوگا اور جو متواتر نہ ہو، بلکہ قطعی بالمعنی الاعم دلائل سے بطریق نظر واستدلال ثابت ہو، وہ ضروریات دین کی قسم دوم (ضروریات اہل سنت) میں ہوگا۔

فرض اعتقادی ضروریات اہل سنت میں شامل ہے۔فرض قطعی ضروریات دین میں سے ہے۔فرض عملی ضروریات دین وضروریات اہل سنت دونوں سے خارج ہے۔کبھی فرض قطعی کوفرض اعتقادی کہا جاتا ہے، جیسے ضروریات اہل سنت کوضروریات دین کہا جاتا ہے۔

فرض اعتقادی کی تشریح

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: ''مجتہد جس شیٔ کی طلب جزمی حتمی اذعان کرے، اگر وہ اذعان بدرجہ یقین معتبر فی اصول الدین ہو (اور اس تقدیر پر مسئلہ نہ ہوگا ،مگر مجمع علیہ جمیع ائمہ دین (لان ما فيه خلاف ولو مرجوحا لا يصل الى درجة هذا اليــــقيـــن) تو وہ فرض اعتقادی ہے، جس کا منکر عند الفقہا مطلقاً کافر اور متکلمین کے نزدیک جب کہ مسئلہ ضروریات دین سے ہو، اور یہی عند المحققین احوط واسد اور ہمارے اساتذۂ کرام کا معمول ومعتمد ہے''۔(فتاویٰ رضویہ: جلد اول: ص6-رضا اکیڈمی ممبئ)

فقہائے کرام کے یہاں فرض اعتقادی کا منکر کافر ہوگا ، کیوں کہ وہ قطعی بالمعنی الاعم دلیل سے ثابت ہوتا ہے اور قطعی بالمعنی الاعم دلیل سے ثابت ہونے والے دینی امور ضروریات اہل سنت ہوتے ہیں ۔فقہائے احناف اور ان کے مؤیدین ضروریات اہل سنت کے منکر کو کافر فقہی قرار دیتے ہیں ۔متکلمین کے یہاں منکر اس وقت کافر ہوگا جب اس نے کسی ایسے مسئلہ کا انکار کیا ہو جو ضروریات دین سے ہو۔

جب فرض اعتقادی میں ائمہ کرام کا اختلاف نہیں ہوتا ہے تو ضروریات دین میں کیسے اختلاف ہوسکتا ہے۔فرض اعتقادی قطعی بالمعنی الاعم ہوتا ہے اور ضروریات دین قطعی بالمعنی الاخص ہوتی ہیں ۔قطعی بالمعنی الاخص میں جانب موافق قطع ویقین کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور اس کی جانب مخالف قطع ویقین کے ساتھ باطل ہوتی ہے۔دونوں جانب میں خلاف کا احتمال بعید بھی نہیں ہوتا ہے، یعنی جانب موافق کے ثبوت میں عدم ثبوت کا احتمال بعید بھی نہیں ہوتا اور جانب مخالف کے بطلان میں عدم بطلان کا احتمال بعید بھی نہیں ہوتا ہے، یہی قطعی بالمعنی الاخص ہے۔

بلفظ دیگر قطعی بالمعنی الاخص میں جانب موافق واجب الثبوت ہوتی ہے اور جانب

مخالف قطعی البطلان اور محال شرعی ہوتی ہے۔کبھی جانب مخالف محال عقلی بھی ہوتی ہے۔

جب ضروری دینی میں ایسا یقین پایا جاتا ہے تو کسی اہل حق کو اختلاف کی گنجائش نہیں ،اور اہل باطل ومتعصب کے اختلاف کا اعتبار نہیں ،جیسا کہ شرح عقائد نسفی میں سوفسطائیہ، سمنیہ،لاادریہ وغیرہ کے اختلاف کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

قطعی بالمعنی الاعم وہ ہے جس میں جانبین سے احتمال قریب یعنی احتمال صحیح معدوم ہو،یعنی جانب موافق کے ثبوت میں عدم ثبوت کا احتمال قریب نہ ہو،اور جانب مخالف کے بطلان میں عدم بطلان کا احتمال قریب نہ ہو۔یہی قطعی بالمعنی الاعم ہے۔

ائمہ مجتہدین کا اس میں بھی اختلاف نہیں ہوتا۔فقہا احتمال بعید کا اعتبار ولحاظ نہیں کرتے ،اور احتمال متعذر یعنی احتمال باطل متکلمین وفقہا کسی فریق کے یہاں معتبر نہیں۔

فرض قطعی پر فرض اعتقادی کا اطلاق

وہ اجماعی امور ضروریات اہل سنت میں شامل ہیں جو قطعی بالمعنی الاعم ہوں۔

(1) جن دینی امور پر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کا اجماع منصوص (اجماع قولی غیر سکوتی) ہو، وہ قطعی بالمعنی الاعم ہیں، بشرطے کہ وہ تواتر کے ساتھ منقول ہوں ،اور اپنے مفہوم پر دلالت میں قطعی ہوں ۔مسئلہ خلافت خلفائے اربعہ اسی قبیل سے ہے۔

فقہائے غیر صحابہ کے اجماعی مسائل قطعی بالمعنی الاعم نہیں اور فقہائے کرام کے یہاں ایسے اجماعی مسائل قطعیات کی قسم سوم میں شامل ہیں۔

(2) اسی طرح فرض اعتقادی بھی ضروریات اہل سنت میں سے ہے۔اس کی دلیل قطعی بالمعنی الاعم ہوتی ہے اور تمام ائمہ مجتہدین کا اس پر اجماع ہوتا ہے،جیسا کہ گزرا۔

فرض قطعی جیسے نماز،روزہ،حج وزکات وغیرہ ضروریات دین میں سے ہے۔

فرض قطعی کو بھی کبھی فرض اعتقادی بھی کہا جاتا ہے۔اس فرض کی دلیل دیکھنے سے واضح ہوگا کہ یہ ضروریات دین میں سے ہے، یا ضروریات اہل سنت میں سے۔

علامہ شامی نے رقم فرمایا:(**ان المراد بالفرض ھھنا الفرض الاعتقادی الذی یکفر جاحدہ کما تدل علیہ عبارۃ الھدایۃ–والفرضیۃ بھذا المعنی لا تثبت بمطلق الاجماع–بل بالاجماع علی الفرضیۃ المنقول بالتواتر کما فی صوم رمضان**)(ردالمحتار: جلد دوم:ص 411-مکتبہ شاملہ)

ترجمہ: یہاں فرض سے وہ فرض اعتقادی مراد ہے جس کا منکر کافر ہے،جیسا کہ اس پر ہدایہ کی عبارت دلالت کرتی ہے،اور اس قسم کی فرضیت مطلق اجماع (اجماع مجرد) سے ثابت نہیں ہوتی ہے، بلکہ فرضیت کے اس اجماع سے ثابت ہوتی ہے جو اجماع تواتر کے ساتھ منقول ہو،جیسا کہ روزۂ رمضان کے بارے میں اجماع۔

منقولہ بالا عبارت میں فرض قطعی کو فرض اعتقادی کہا گیا ہے۔ضروریات دین میں اجماع متصل ہوتا ہے۔حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایسے مجمع کے سامنے کوئی دینی مسئلہ بیان فرمائیں جن کی تعداد خبر متواتر کے راویوں کے برابر ہو، پھر صحابہ کرام کا اس مسئلہ پر اجماع ہو جائے اور تواتر کے ساتھ وہ اجماعی مسئلہ منقول ہو تو ایسا امر دینی ضروری دینی ہے۔

اس میں جو اجماع پایا جاتا ہے، وہ حضور اقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عہد مسعود سے متصل ہوتا ہے۔اجماع مجرد کا وجود عہد نبوی میں نہیں تھا۔اجماع متصل اور اجماع مجرد سے متعلق مباحث ''ضروریات دین اور عہد حاضر کے منکرین'' (دفتر اول) میں مرقوم ہیں۔

وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الکریم وآلہ العظیم

باب دوم

باسمہ تعالیٰ وبحمدہ والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الاعلیٰ وآلہ واصحابہ اجمعین

ظنی بالمعنی الاعم کی تعریف وتشریح

کسی کلام میں جانب مخالف کا احتمال بالدلیل نہ ہوتو وہ قطعی ہے:

(1)اگر جانب مخالف کا بالکل احتمال نہ ہوتو وہ قطعی بالمعنی الاخص ہے۔

(2)اگر جانب مخالف کا احتمال بلا دلیل ہوتو وہ قطعی بالمعنی الاعم ہے۔

اگر جانب مخالف احتمال بالدلیل ہوتو وہ ظنی ہے۔

(1)اگر جانب مخالف کی دلیل قابل اعتبار ہوتو وہ ظنی بالمعنی الاخص ہے۔

(2)اگر جانب مخالف کی دلیل ساقط الاعتبار ہوتو وہ ظنی بالمعنی الاعم ہے۔

ظنی بالمعنی الاعم فقہائے کرام کے نزدیک قطعی بالمعنی الاعم ہے۔یہی قطعی فقہی اور قطعی کی قسم سوم ہے۔اس کو ظنی ملحق بالیقین بھی کہا جاتا ہے۔قطعی کی قسم دوم وقسم سوم میں فرق ہے۔

(1)قطعی کلامی کی قسم دوم (قطعی بالمعنی الاعم) علم یقین کا افادہ کرتی ہے۔

قطعی کی قسم سوم (قطعی فقہی) علم طمانیت کا افادہ کرتی ہے۔

(2)احتمال بلا دلیل قطعیت کو سلب نہیں کرتا ہے، جب کہ احتمال بالدلیل قطعیت کی نفی کر دیتا ہے، گر چہ اس کی دلیل ساقط الاعتبار ہو،لہٰذا ظنی بالمعنی الاعم متکلمین کے یہاں قطعی نہیں ہے، گر چہ فقہائے کرام اسے قطعی بالمعنی الاعم قرار دیتے ہیں۔

فصل اول

احتمال بلا دلیل قطعیت بالمعنی الاعم کے منافی نہیں

احتمال بلا دلیل قطعیت کو رفع نہیں کرتا ہے۔تفصیل درج ذیل اقتباسات میں ہے۔

(1)امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:(اِذَا اَذْعَنَّا بِشَیْءٍ-فَاِنْ لَمْ یَحْتَمِلْ خِلَافَه اَصْلًا کَوَحْدَانِیَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَحَقَّانِیَّةِ محمد صلی اللّٰه علیه وسلم فیقین بالمعنی الاخص-وان احتمل اِحْتِمَالًا نَاشِئًا لَا عَنْ دَلِیْلٍ کَاِمْکَانِ اَنْ یَکُوْنَ الَّذِیْ نَرَاهُ زَیْدًا جِنِّیًّا تَشَکَّلَ بِشکله فبالمعنی الاعم.

ومثل الاحتمال لَا نَظْرَ اِلَیْهِ اَصْلًا وَلَا یَنْزِلُ الْعِلْمُ عَنْ دَرَجَةِ الْیَقِیْنِ:

اَمَّا النَّاشِیْءُ عَنْ دَلِیْلٍ فَیَجْعَلُه ظَنًّا-وَالْکُلُّ دَاخِلٌ فِی الْاِذْعَانِ)

(حاشیہ فتاویٰ رضویہ: جلداول:ص6-رضا اکیڈمی ممبئی)

ترجمہ: جب ہم کوکسی چیز کا اذعان حاصل ہوتو اگر وہ اس کی جانب مخالف کا بالکل احتمال نہ رکھے، جیسے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حقانیت ،پس یہ یقین بالمعنی الاخص ہے،اوراگر ایسا احتمال ہو جو دلیل سے پیدانہ ہو، جیسے اس بات کا امکان کہ جسے ہم زید سمجھ رہے ہیں ،وہ کوئی جن ہو جو زید کی شکل اختیار کرلیا ہو، پس یہ قطعی بالمعنی الاعم ہے،اوراس قسم کے احتمال کی طرف توجہ نہیں کی جاتی ہے،اور ایسا احتمال علم کو یقین کے درجہ سے نیچے نہیں لاتا ہے،لیکن دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال پس وہ علم کوظن بنا دیتا ہے،اورتمام(تینوں)اذعان میں داخل ہیں۔

کوئی جن زید کی شکل اختیار کرلے اور انسانوں کے درمیان زید کی طرح نظر آئے، یہ احتمال بعید ہے۔بسا اوقات قوم جن کے افراد ایسا کرتے ہیں ،جیسا کہ اہل مکہ کے دار الندوہ میں ابلیس شیخ نجدی کی صورت اختیار کرکے حاضر ہوا تھا۔اس قسم کے دیگر واقعات بھی کتابوں میں مرقوم ہیں کہ قوم جن کے افراد انسانی شکل میں انسانوں کونظر آئے ہیں۔

جانب مخالف کا احتمال بعید ہوتو وہ قطعی بالمعنی الاعم ہے۔احتمال بعید قطعیت بالمعنی الاعم کے منافی نہیں ،لیکن وہ قطعیت بالمعنی الاخص کے منافی ہے۔

(2)امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے تیمّم کی بحث میں رقم فرمایا:(اِذَا کَانَ شَیْءٌ

ظَاهِرًا وَخِلَافُه مُحْتَمَلًا،لَا عَنْ دَلِيْلٍ،لَمْ يُعَارِضْهُ فَلَا يَقَعُ الشَّكُّ فی ذلک الظاهر لِعَدْمِ اِسْتِوَاءِ الطَّرْفَيْنِ-فَقَدْ نَصُّوْا فی علم الكلام-ان الاحتمال لا عن دليل لا ينافی اليقين بالمعنی الاعم فكيف ينافی الظن)

(فتاویٰ رضویہ: جلداول:ص726-رضا اکیڈمی ممبئ)

ترجمہ: جب کوئی چیز ظاہر ہو،اوراس کی جانب مخالف کا احتمال بلا دلیل (احتمال بعید) ہو تو وہ احتمال ظاہر کے معارض نہیں ہوگا ، پس اس ظاہر میں شک واقع نہیں ہوگا ،طرفین کے مساوی نہ ہونے کی وجہ سے ۔علم کلام میں علما نے صراحت کی ہے کہ احتمال بلا دلیل قطعیت بالمعنی الاعم کے منافی نہیں،پس وہ ظن کے منافی کیسے ہوگا۔

ظاہرونص میں جانب مخالف کا احتمال بعید ہوتا ہے،اور یہ دونوں قطعی بالمعنی الاعم ہیں ۔ احتمال بعید قطعیت بالمعنی الاعم کے منافی نہیں ۔مفسرومحکم قطعی بالمعنی الاخص ہوتے ہیں ۔ان دونوں میں جانب مخالف کا احتمال بعید بھی نہیں ہوتا ہے۔شک کا معنی یہ ہے کہ طرفین مساوی ہوں ۔جانب موافق یاجانب مخالف میں سے کوئی راجح نہ ہو۔ظن میں جانب موافق راجح ہوتی ہے ۔قطعی میں جانب مخالف کا احتمال بالدلیل نہیں ہوتا ہے ،پس اگر جانب مخالف کا بالکل احتمال نہ ہوتو وہ قطعی بالمعنی الاخص ہے اور جانب مخالف کا احتمال بلا دلیل ہوتو وہ قطعی بالمعنی الاعم ہے ۔احتمال بلا دلیل قطعیت بالمعنی الاعم کے منافی نہیں ، جیسے جانب مخالف کا امکان محض قطعیت بالمعنی الاخص کے منافی نہیں ۔خبر متواتر میں جانب مخالف کا امکان محض ہوتا ہے،اس کے باوجود خبر متواتر قطعیت بالمعنی الاخص کا افادہ کرتی ہے۔

(3)امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے عبارت مذکورہ کے حاشیہ میں رقم فرمایا:

(الاحتمال اذا لم يكن عن دليل،لم يعارض الظاهر-بل لا ينفی اليقين بالمعنی الاعم) (حاشیہ: فتاویٰ رضویہ: جلداول:ص726-رضا اکیڈمی ممبئ)

ترجمہ:احتمال جب بلا دلیل ہوتو وہ ظاہر (ونص) کے معارض نہیں، بلکہ وہ قطعیت

بالمعنی الاعم کے منافی نہیں۔

(4)امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:(**واحتمال بلا دلیل لاینزل التنزیل عن درجة برهان قاطع جلیل، الا تری ان کل نص یحتمل التاویل ومع ذٰلک هو قطعی قطعاً کما صرح به ائمة الاصول**)

(رسالہ:الزلال الانقی: فتاویٰ رضویہ:ج28:ص667-جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ:احتمال بے دلیل تنزیل کو برہان قاطع جلیل کے درجے سے نیچے نہیں لاتا۔کیا تم نہیں دیکھتے کہ ہر نص تاویل کی محتمل ہے اور وہ اس کے باوجود یقیناً قطعی ہے جیسا کہ ائمہ اصول نے اس کی تصریح کی۔

فصل دوم

علم طمانیت کی تشریح

قطعی کی قسم سوم علم طمانیت کا افادہ کرتی ہے۔جب دلیل ظنی کی مخالف دلیل قابل اعتبار نہ ہوتو جانب موافق مثل قطعی قرار پاتی ہے۔تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

(1)صدرالشریعہ بخاری نے حدیث مشہور سے متعلق رقم فرمایا:(**والثانی یوجب علم طمإنیة–وهو علم تطمئن به النفس وتظنه یقینًا لکن لوتأمل حق التأمل علم انه لیس بیقین**)(التوضیح مع التلویح:جلد دوم:ص4-دارالکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ:حدیث کی دوسری قسم(حدیث مشہور)علم طمانیت کا افادہ کرتی ہے،اور یہ ایسا علم ہے جس سے دل مطمئن ہوجاتا ہے،اوراسے یقین گمان کرتا ہے،لیکن اگر مکمل طور پر غور کرے تو جان لے گا کہ یہ یقین نہیں ہے۔

(2)علامہ تفتازانی نے رقم فرمایا:(**قوله:(والثانی)ای المشهور یفید علم طمأنیة–والطمأنیة زیادة توطین وتسکین یحصل للنفس علیٰ ما ادرکته–**

فان كان المدرك يقينًا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها-واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية:(ولكن ليطمئن قلبى)وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين-وهو المراد ههنا-وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل-فالمتواتر لا شبهة فى اتصاله صورة ولا معنى-وخبر الواحد فى اتصاله شبهة وهو ظاهر-و معنى حيث لا تتلقاه الامة بالقبول-والمشهور فى اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الاصل-لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول-فافاد حكمًا دون اليقين وفوق اصل الظن)(التلویح مع التوضیح: جلد دوم:ص4-دار الکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ: ماتن کا قول (اور دوسری قسم) یعنی حدیث مشہور علم طمانیت کا افادہ کرتی ہے، اور طمانیت اطمینان وسکون کی زیادتی ہے جو قلب کو کسی امر کے ادراک کے بعد حاصل ہوتی ہے، پس اگر امر مدرک (جس کا ادراک حاصل ہوا ہے) یقینی ہو تو اس کی طمانیت یقین کی زیادتی اور اس کا کامل ہونا ہے، جیسا کہ مکہ کے وجود کا یقین رکھنے والے کو مکہ کے مشاہدہ کے بعد طمانیت حاصل ہوتی ہے، اور بطور حکایت ارشاد الٰہی (ولکن لیطمئن قلبی) میں اسی طمانیت کی جانب اشارہ ہے۔

اور اگر امر مدرک ظنی ہو تو اس کی طمانیت جانب ظن کا اس طرح راجح ہونا ہے کہ وہ قریباً حد یقین میں داخل ہو جائے، اور وہی یہاں مراد ہے، اور اس طمانیت کا نتیجہ دل کا کسی شبہہ کے سبب مضطرب ہونے سے سکون پا جانا ہے، مگر اصل میں اس کے خبر واحد ہونے کو ملاحظہ کرنے کے وقت (شبہہ ہوگا)۔

پس حدیث متواتر کے (حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے) متصل ہونے میں صوری یا معنوی طور پر کوئی شبہہ نہیں ہوتا ہے، اور خبر واحد کے (حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم سے)متصل ہونے میں شبہہ ہوتا ہے،اور یہ ظاہر ہے اور معنوی طور پر شبہہ ہوتا ہے، کیوں کہ ساری امت اسے قبول نہیں کرتی ہے،اور حدیث مشہور کے (حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے)متصل ہونے میں صوری طور پر شبہہ ہوتا ہے، کیوں کہ وہ اصل کے اعتبار سے خبر واحد ہے اور معنوی طور پر شبہہ نہیں، کیوں کہ امت مسلمہ اسے قبول کر چکی ہے، پس خبر مشہور یقین سے کم رتبہ اور اصل ظن سے بلند رتبہ حکم کا افادہ کرتی ہے۔

منقولہ بالا عبارت سے واضح ہو گیا کہ ظنیات میں جو طمانیت پائی جاتی ہے، وہ اس کو ظن سے بلند کر کے یقین کے قریب کر دیتی ہے،لیکن وہ یقین سے نیچے ہی رہتا ہے، یقین کا درجہ ورتبہ نہیں پاتا ہے۔یقین کے قریب ہونے کے سبب فقہا اسے یقین کا درجہ دیتے ہیں اور یہ قطعیات کی قسم سوم ہے۔قطعیات کی قسم دوم یقین ہی ہے۔اس میں محض احتمال بلا دلیل ہوتا ہے اور احتمال بلا دلیل قطعیت کو زائل نہیں کرتا ہے،گر چہ قسم دوم،قسم اول سے فروتر ہوتی ہے،لیکن قطعیت کے دائرہ سے خارج نہیں ہوتی ہے اور قسم سوم سے قطعیت کے دائرہ سے خارج اور قطعیت کے قریب ہوتی ہے،گر چہ فقہائے کرام اسے قطعی کہتے ہیں۔

(3)امام ابوالبرکات نسفی (م۷۱۰ھ)خبر مشہور کے بارے میں رقم فرمایا:

(وانہ یوجب علم الطمأنیة)لا علم یقین-لان ما یوجب علم الیقین یکفر جاحدہ کالمتواتر-ولا یکفر جاحد المشہور فی الصحیح)

(کشف الاسرار شرح متن المنار:جلد دوم:ص12-دار الکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ:خبر مشہور علم طمانیت کا سبب ہے،علم یقین کا سبب نہیں، کیوں کہ جو علم یقین کا سبب ہو،اس کا انکار کفر ہے جیسے متواتر (کا انکار)،اور صحیح مذہب میں حدیث مشہور کا منکر کافر نہیں۔

(4)ملا احمد جیون جون پوری (۱۰۴۷ھ-۱۱۳۰ھ) نے اجماع کی بحث میں رقم فرمایا:

((ثم ھو علیٰ مراتب)ای فی نفسہ مع قطع النظر عن نقلہ لہ مراتب

فی القوة والضعف والیقین والظن(فالاقوی اجماع الصحابة نصا)مثل ان یقولوا جمیعا، اجمعنا علی کذا(فانه مثل الأیة والخبر المتواتر)حتی یکفر جاحده ومنه الاجماع علی خلافة ابی بکر.

(ثم الذی نص البعض وسکت الباقون)من الصحابة وهو المسمی بالاجماع السکوتی–ولا یکفر جاحده وان کان من الادلة القطعیة.

(ثم اجماع من بعدهم)ای بعد الصحابة من اهل کل عصر(علی حکم لم یظهر فیه خلاف من سبقهم)من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور یفید الطمانیة دون الیقین.

(ثم اجماعهم علی قول سبق فیه مخالف)یعنی اختلفوا اولًا علی قولین ،ثم اجمع من بعدهم علی قول واحد ،فهذا دون الکل فهو بمنزلة خبر الواحد یوجب العمل دون العلم،ویکون مقدما علی القیاس کخبر الواحد)

(نورالانوار:ص222-223:طبع ہندی)

ترجمہ:اجماع(اجماع مجرد) کے چند درجات ہیں،یعنی اس کی نقل سے قطع نظر کرتے ہوئے،قوت وضعف اوریقین وظن کے اعتبار سے اجماع کے چند مراتب ہیں۔

(1)پس سب سے قوی صحابہ کرام کا اجماع منصوص ہے،جیسے تمام صحابہ کرام ارشاد فرمائیں کہ ہم نے اس پر اجماع کیا،پس یہ آیت قرآنیہ اورخبر متواتر کی طرح ہے،یہاں تک کہ اس کا منکر کافر ہو جائے گا،اوراسی میں سے خلافت صدیقی پر اجماع صحابہ ہے۔

(2)پھر وہ اجماع صحابہ جس کا بعض اظہار کریں اور باقی صحابہ کرام سکوت فرمائیں ،اوراسی کا نام اجماع سکوتی ہے،اوراس کا منکر کافر نہیں،گرچہ یہ دلائل قطعیہ میں سے ہے۔

(3)پھر حضرات صحابہ کرام کے بعد ہر زمانے والوں کا اجماع کسی ایسے حکم پر جس میں سابقین یعنی صحابہ کرام کا اختلاف نہ ہو،پس یہ خبر مشہور کی منزل میں ہے،یہ علم طمانیت کا

افادہ کرتا ہے، علم یقینی کا نہیں۔

(4) پھر غیر صحابہ کا اجماع ایسے قول پر جس میں مخالف گزر چکا ہو، یعنی پہلے دو قول پر مختلف ہو چکے ہوں، پھر ان حضرات کے بعد ایک قول پر اجماع ہو تو یہ اجماع سب سے کم درجے کا ہے، پس یہ خبر واحد کی منزل میں ہے جو عمل کو واجب کرتا ہے، نہ کہ یقین کو، اور یہ خبر واحد کی طرح قیاس پر مقدم ہے۔

منقولہ بالا عبارت میں حضرات مجتہدین غیر صحابہ کے دونوں قسم کے اجماع کا حکم بیان کیا گیا ہے۔اس میں بتایا گیا کہ وہ اجماعی امر جس بارے میں عہد صحابہ میں اختلاف نہ ہو، وہ حدیث مشہور کی طرح ہے۔وہ علم طمانیت کا افادہ کرتا ہے۔یقین کا افادہ نہیں کرتا۔

جو امر علم طمانیت کا افادہ کرے، فقہا کے یہاں بھی اس کا منکر کافر نہیں، بلکہ گمراہ ہے۔

علامہ تفتازانی نے رقم فرمایا: **(قوله: (ثم الاجماع على مراتب) فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده-والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده-والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه خلاف)**

(التلویح: جلد دوم: 109-دار الکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ: پس پہلے درجہ کا اجماع آیت قرآنیہ اور حدیث متواتر کی منزل میں ہے، اس کا منکر کافر ہے۔دوسرے درجہ کا اجماع خبر مشہور کی منزل میں ہے، اس کا منکر گمراہ ہے۔تیسرے درجہ کے اجماع کا منکر گمراہ نہیں، کیوں کہ اس میں (صحابہ کرام کے درمیان) اختلاف ہے۔

فصل سوم

ظاہر ونص قطعی یا ظنی؟

مفسر ومحکم قطعی الدلالت بالمعنی الاخص ہیں اور ظاہر ونص قطعی الدلالت بالمعنی الاعم ہیں۔جب ظاہر ونص کے خلاف ساقط الاعتبار دلیل ہو، تب ان دونوں کا شمار قطعیات کی قسم

سوم میں ہوتا ہے اور یہ دونوں قسمیں ظنی بالمعنی الاعم اور قطعی بالمعنی الاعم ہو جاتی ہیں۔

قطعیات کی قسم سوم دراصل ظن غالب ہے کہ اس میں جانب مخالف کا احتمال ہوتا ہے، لیکن احتمال قابل اعتماد نہیں ہوتا ہے، کیوں کہ اس احتمال کی دلیل نا قابل اعتماد ہوتی ہے، پس احتمال بھی نا قابل اعتماد ہوتا ہے۔اس میں جانب مخالف کی دلیل انتہائی ضعیف، اضعف وساقط ہوتی ہے، پس اگر اس دلیل کولا دلیل کی منزل میں تسلیم کیا جائے تو یہ قسم قطعی بالمعنی الاعم کی طرح ہوگی، اور اگر محض دلیل کے وجود کو دیکھا جائے تو ظن میں داخل ہوگی۔ یہ ظن بالمعنی الاعم ہے۔

ظاہر ونص کا معنی قطعی بالمعنی الاعم

مندرجہ ذیل عبارتوں میں بتایا گیا کہ ظاہر ونص قطعی کی قسم دوم میں شامل ہیں۔

ملا احمد جیون جون پوری نے ظاہر کے حکم کے بیان میں رقم فرمایا:((**وحکمه وجوب العمل بالذی ظهر منه علیٰ سَبِیْلِ القطع والیقین)حَتّٰی صَحَّ اثباتُ الْحُدُوْدِ وَالْکَفَّارَاتِ بالظاهر–لِاَنَّ غَایَتَهٗ اَنَّهٗ مُحْتَمِلُ الْمَجَازِ–وَهُوَ اِحْتِمَالٌ غَیْرُ نَاشٍ مِنْ دَلِیْلٍ فَلَا یُعْتَبَرُ**) (نورالانوار:ص86–طبع ہندی)

ترجمہ: ظاہر کا حکم ہے کہ اس پرعمل کرنا قطعی ویقینی طور پر واجب ہے جو اس سے ظاہر ہو، یہاں تک کہ ظاہر سے حدود وکفارات کو ثابت کرنا صحیح ہے، کیوں کہ زیادہ سے زیادہ وہ مجاز کا احتمال رکھتا ہے اور یہ احتمال دلیل سے پیدا نہیں ہوتا، پس اس کا اعتبار نہیں۔

منقولہ بالا اقتباس سے واضح ہو گیا کہ ظاہر میں جانب مخالف کا احتمال بلا دلیل ہوتا ہے۔نص میں بھی جانب مخالف کا احتمال بلا دلیل ہوتا ہے، پس دونوں کا معنی قطعی بالمعنی الاعم ہوگا۔جس میں احتمال بلا دلیل ہوتا ہے، وہ متکلمین کے یہاں قطعی بالمعنی الاعم ہوتا ہے۔

امام ابوالبرکات نسفی نے نص کے بارے میں رقم فرمایا:((**وحکمه وجوب العمل بما وضح علیٰ احتمال تأویل،هو فی حیز المجاز**))(نورالانوار:ص86)

ترجمہ:نص کا حکم ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے جو واضح ہو، تاویل کے احتمال کے ساتھ، وہ تاویل مجاز کی منزل میں ہے۔

علامہ عبد الحلیم فرنگی محلی (م۱۲۸۵ھ) رقم فرمایا:(**قال:ھو فی حیز المجاز ای فی رُتْبَۃِ الْمَجَاز بِاَنَّہ نَاشٍ مِنْ غَیْرِ دَلِیْلٍ**)(قمر الاقمار حاشیۂ نور الانوار:ص86)

ترجمہ:ماتن نے کہا کہ وہ تاویل مجاز کی منزل میں ہے،یعنی مجاز کے درجہ میں ہے، بایں طور کہ وہ احتمال بلا دلیل پیدا ہوتا ہے۔

علامہ بحر العلوم فرنگی محلی نے رقم فرمایا:(**ان الظاھر قطعی عندنا بمعنی انہ لا یحتمل خلافہ ناشیا عن دلیل–وان کان فیہ مطلق الاحتمال**)

(فواتح الرحموت: جلد دوم:ص574)

ترجمہ:ہمارے نزدیک ظاہر کے قطعی ہونے کا معنی یہ ہے کہ ظاہر جانب مخالف کا احتمال بالدلیل نہیں رکھتا ہے،گرچہ اس میں مطلق احتمال ہو۔

ملا احمد جیون جون پوری نے رقم فرمایا:(**وَلَمَّا اِحْتَمَلَ ھٰذَا الْاِحْتِمَالَ النَّصُّ–کَانَ الظَّاھِرُ الَّذِیْ ھُوَ دُوْنَہٗ اَوْلٰی بِاَنْ یَحْتَمِلَہٗ–وَلٰکِنْ مِثْلُ ھٰذِہِ الْاِحْتِمَالَاتِ لَا تَضُرُّ بِالْقَطْعِیَّۃِ**)(نور الانوار:ص86)

ترجمہ: جب نص یہ احتمال (احتمال بلا دلیل) رکھتی ہے تو ظاہر جو نص سے کم رتبہ ہے، وہ بدرجہ اولیٰ یہ احتمال رکھے گا،لیکن اس قسم کے احتمالات قطعیت کے لیے مضر نہیں۔

احتمال بلا دلیل قطعیت (بالمعنی الاعم) کی نفی نہیں کرتے ،لہٰذا ظاہر ونص دونوں قطعی بالمعنی الاعم ہیں۔دونوں میں احتمال بلا دلیل پائے جاتے ہیں۔

احتمال بلا دلیل کلامی اصول کے مطابق مراد ہو کہ جانب مخالف پر کوئی دلیل ہی نہ ہو تو نص وظاہر قطعی کی قسم دوم میں شمار ہوں گے۔اگر احتمال بلا دلیل فقہی اصول کے موافق مراد ہو،پس اگر جانب مخالف کی نا قابل اعتبار دلیل موجود بھی ہو تو وہ معدوم سمجھی جاتی ہے اور

احتمال کو احتمال بلا دلیل قرار دیا جاتا ہے۔ایسی صورت میں ظاہر ونص ظنی بالمعنی الاعم ہوں گے اور قطعی کی قسم سوم میں شامل ہوں گے۔فقہی اصطلاح میں ظنی بالمعنی الاعم کو بھی قطعی بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے۔متکلمین صرف قطعی کی قسم دوم کو قطعی بالمعنی الاعم کہتے ہیں اور یہی اصطلاح مشہور ہے اور قطعی بالمعنی الاعم سے عام طور پر قطعیات کی قسم دوم مراد ہوتی ہے۔

علامہ عبدالحق ملتانی نے رقم فرمایا:(قوله(اما الكل)اى الظاهر والنص والمفسر والمحكم(فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينًا)اى يثبت ما اشتمله علٰى سبيل اليقين-هذا فى القسمين الْاَخِيْرَيْنِ اِتِّفَاقِىٌّ-واما الظاهر والنص ففيهما اختلاف-فذهب العراقيون من مشائخنا كابى الحسن الكرخى وابى بكر الجَصَّاص والقاضى الامام ابى زيد وعامة المتأخرين الٰى انهما كالمفسر والمحكم فى اثبات الحكم يَقِيْنًا.

وَذَهَبَ البعض كالشيخ ابى المنصور ومن تبعه الٰى ان حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد-لا ثبوت الحكم قطعًا وَيَقِيْنًا.

وَالْحَقُّ هُوَ الْاَوَّلُ-لان الاحتمال الذى لَا يَنْشَأُ عَنِ الدَّلِيْلِ،لَا يَضُرُّ الْيَقِيْنَ-وَبِه رَضِىَ الْمُصَنِّفُ-والحاصل ان هذه الاقسام فى اثبات الحكم قطعًا وَيقينًا مُسَاوِيَةٌ-وَاِنَّمَا يظهر الفرق بينهما عند التعارض حَتّٰى يَتَرَجَّحَ اَحَدُهُمَا عَلَى الْاٰخَرِ)(النامی شرح الحسامی:ص20-مکتبۃ البشریٰ کراچی)

ترجمہ:ماتن کا قول کہ ظاہر ونص اور مفسر ومحکم اپنے مشمولات کو یقینی طور پر ثابت کرتے ہیں،یعنی جن معانی پر وہ مشتمل ہوں،ان کو یقینی طور پر ثابت کرتے ہیں۔یہ بات اخیر کی دو قسموں(مفسر ومحکم)میں یقینی ہے،لیکن ظاہر ونص کے بارے میں اختلاف ہے۔

پس ہمارے عراقی مشائخ جیسے امام ابوالحسن کرخی،ابوبکر جصاص،قاضی امام ابوزید اور عام متاخرین فقہا کا مذہب ہے کہ ظاہر ونص حکم کو یقینی طور پر ثابت کرنے میں مفسر ومحکم کی

طرح ہیں، اور بعض مشائخ جیسے امام ابو منصور اور ان کے متبعین کا مذہب ہے کہ ظاہر ونص کا حکم عمل کا واجب ہونا اور مراد کے حق ہونے کا اعتقاد کرنا ہے، نہ کہ حکم کا قطعی ویقینی طور پر ثابت ہونا۔

اور حق پہلا مذہب ہے، کیوں کہ احتمال بلا دلیل یقین کے لیے مضر نہیں اور مصنف بھی اسی پر راضی ہیں، اور حاصل یہ ہے کہ یہ تمام قسمیں حکم کو قطعی ویقینی طور پر ثابت کرنے میں برابر ہیں اور ان دونوں کے درمیان فرق تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے، یہاں تک کہ ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہے۔

منقولہ بالا عبارت سے بھی واضح ہے کہ ظاہر ونص میں احتمال بلا دلیل ہوتا ہے۔

ظاہر ونص کا معنی ظنی بالمعنی الاعم

مندرجہ ذیل عبارتوں میں بتایا گیا کہ ظاہر ونص کا معنی ظنی بالمعنی الاعم بھی ہوتا ہے۔

علامہ تفتازانی نے رقم فرمایا:((**قوله: والکل ای الظاهر والنص والمفسر والمحكم یوجب الحكم ای يُثْبِتُه قَطْعًا وَيَقِيْنًا–وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد–لا ثبوت الحكم قَطْعًا وَيَقِيْنًا –لِاَنَّ الْاِحْتِمَالَ وَاِنْ كَانَ بَعِيْدًا قَاطِعٌ لِلْيَقِين–وَرُدَّ بِاَنَّه لَا عِبْرَةَ بِاِحْتِمَالٍ لَمْ يَنْشَأْ عَنِ الدَّلِيْلِ–وَالْحَقُّ اَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا قَدْ يُفِيْدُ الْقَطْعَ وَهُوَالْاَصْلُ–وَقَدْ يُفِيْدُ الظَّنَّ وَهُوَمَا اِذَا كَانَ اِحْتِمَالُ غَيْرِ الْمُرَادِ مِمَّا يَعْضُدُهُ دَلِيْلٌ**))

(التلویح مع التوضیح: جلد اول:ص235-دار الکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ: ماتن کا قول (کل) یعنی ظاہر ونص اور مفسر ومحکم حکم کو قطعی اور یقینی طور پر ثابت کرتے ہیں اور بعض علما کے یہاں ظاہر ونص کا حکم عمل کا واجب ہونا ہے اور مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے، نہ کہ حکم کا قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہونا، اس لیے کہ احتمال گرچہ بعید

ہو، وہ یقین کو ختم کر دیتا ہے اور اس کا بایں طور رد کیا گیا کہ اس احتمال کا کوئی اعتبار نہیں جو دلیل سے پیدا نہ ہو، اور حق یہ ہے کہ ظاہر ونص میں ہر ایک کبھی یقین کا افادہ کرتا ہے اور یہی اصل ہے اور کبھی ظن کا افادہ کرتا ہے اور یہ اس وقت ہے جب غیر مراد کے احتمال کو کوئی دلیل قوت بخشے۔

علامہ تفتازانی نے صریح فیصلہ رقم فرمایا کہ نص وظاہر کبھی یقین کا افادہ کرتے، پس اس وقت ان دونوں کا شمار قطعی بالمعنی الاعم یعنی قطعی کی قسم دوم میں ہوگا اور کبھی ظن کا افادہ کرتے ہیں، اور اس وقت ظنی بالمعنی الاعم ہوں گے اور فقہا کے یہاں قطعی بالمعنی الاعم ہوں گے۔

ظاہر ونص کے ظن بالمعنی الاعم ہونے کی صراحت مندرجہ ذیل عبارت میں ہے۔

علامہ بحر العلوم فرنگی محلی (م ۱۲۲۵ھ) نے رقم فرمایا: (**وما وقع فی عبارات بعض المشائخ رحمهم اللّٰه تعالٰی اَنَّ النَّصَّ وَالظَّاهر ظنيان فی الدلالة–والمفسر والمحكم قطعيان–فمرادهم الظن بالمعنى الاعم والقطع بالمعنى الاخص**) (فواتح الرحموت: جلد دوم: ص 23-دار الکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ: جو بعض مشائخ کرام کی عبارتوں میں وارد ہوا کہ نص وظاہر ظنی الدلالت ہیں مفسر ومحکم قطعی ہیں، پس ان کی مراد ظن بالمعنی الاعم اور قطع بالمعنی الاخص ہے۔

مفسر ومحکم قطعی بالمعنی الاخص ہیں اور جن مشائخ کرام نے ظاہر ونص کو ظنی قرار دیا تو ان کی مراد یہ ہے کہ ظاہر ونص ظنی بالمعنی الاعم ہیں، اور ظنی بالمعنی الاعم فقہا کے یہاں ملحق بالیقین ہوتا ہے۔ یہ قطعی فقہی ہے۔

نص وظاہر ظنی بالمعنی الاخص نہیں ہوسکتے، کیوں کہ ظنی بالمعنی الاخص میں جانب مخالف کی دلیل قابل اعتبار ہوتی ہے، پس جانب مخالف کا احتمال من کل الوجوہ احتمال بالدلیل ہوگا، جب کہ ظنی بالمعنی الاعم میں جانب مخالف کی دلیل نا قابل اعتبار ہوتی ہے، پس اس کو معدوم سمجھ لیا جائے تو جانب مخالف کا احتمال بلا دلیل ہوگا اور نص وظاہر میں جانب

مخالف کا احتمال بلا دلیل ہونا چاہئے ۔جانب مخالف کا احتمال بالدلیل ہو تو وہ ظاہر ونص نہیں ۔

صدر الشریعہ بخاری (م ۷۴۷ھ) نے رقم فرمایا:(**اِعْلَمْ اَنَّ الْعُلَمَاءَ یستعملون العلم القطعی فی مَعْنَیَیْنِ–اَحَدُھُمَا مَا یَقْطَعُ الْاِحْتِمَالَ اَصْلًا کالمحکم والمتواتر–والثانی ما یقطع الاحتمال الناشیء عن الدلیل کالظاھر والنص والخبر المشھور مَثَلًا فالاول یسمونه علم الیقین والثانی علم الطمانیة**)

(التوضیح: جلد اول:ص242-دار الکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ: جان لو کہ علمائے کرام علم قطعی کو دو معنوں میں استعمال کرتے ہیں: (۱)قطعی کا ایک معنی ہے کہ وہ احتمال کو بالکل ختم کر دے جیسے محکم ومتواتر (۲)اور قطعی کا دوسرا معنی یہ ہے کہ دلیل سے پیدا ہونے والے احتمال کو ختم کر دے جیسے مثلاً ظاہر ونص اور خبر مشہور، پس قسم اول کا نام علم یقین ہے اور قسم دوم علم طمانیت کا افادہ کرتی ہے۔

منقولہ بالا عبارت میں ہے کہ نص وظاہر اور خبر مشہور علم طمانیت کا افادہ کرتی ہے اور ماقبل میں یہ ثابت ہو چکا کہ ظنی بالمعنی الاعم علم طمانیت کا افادہ کرتا ہے۔قطعی کی قسم دوم یعنی قطعی بالمعنی الاعم علم یقین کا افادہ کرتی ہے۔ظنی بالمعنی الاعم کو بھی فقہائے کرام قطعی بالمعنی الاعم کہتے ہیں،لیکن وہ علم طمانیت کا افادہ کرتا ہے۔یہ قطعی کی قسم سوم ہے۔

چوں کہ نص وظاہر میں کبھی جانب مخالف کا احتمال بلا دلیل ہوتا ہے اور کبھی احتمال بالدلیل ہوتا ہے،لیکن وہ دلیل انتہائی مرجوح وناقابل اعتبار ہوتی ہے،پس وہ ظنی بالمعنی الاعم ہو جاتے ہیں،لہٰذا علمائے اصول نے ظاہر ونص کی تعریف مختلف اسلوب میں رقم فرمائی ہیں۔بعض نے رقم فرمایا کہ ظاہر ونص میں احتمال بلا دلیل ہوتا ہے اور بعض نے رقم فرمایا کہ احتمال مرجوح ہوتا ہے۔بعض عبارات مرقوم ہوئیں اور بعض عبارات درج ذیل ہیں۔

بحر العلوم فرنگی محلی نے ظاہر ونص اور مفسر ومحکم سے متعلق رقم فرمایا:(**ثم حکم الکل وجوب العمل قطعًا وَیَقِیْنًا–لٰکِنْ فی الاولین مع احتمال التأویل مَرْجُوْحًا**

اَشَدَّ المرجوحیة اَوْ دُوْنَهَا-وَفی الاخیرین مع عدم احتمال الانصراف اَصْلًا ولو مرجوحًا وهو الیقین بالمعنی الاخص وهو المراد فی الاعتقادیات)

(فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: جلد دوم:ص23-دار الکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ: پھر سب (ظاہر ونص ومفسر ومحکم) کا حکم قطعی ویقینی طور پر عمل کرنا ہے، لیکن پہلی دوقسموں (ظاہر ونص) میں انتہائی مرجوح یا اس سے بھی کم رتبہ تاویل کے احتمال کے ساتھ، اور آخر کی دوقسموں (مفسر ومحکم) میں معنی دیگر مراد ہونے کے عدم احتمال کے ساتھ، گرچہ وہ احتمال مرجوح ہو، اور یہ یقین بالمعنی الاخص ہے اور یہی اعتقادیات میں مراد ہے۔

منقولہ بالا اقتباس میں بتایا گیا کہ ظاہر ونص میں انتہائی مرجوح احتمال ہوتا ہے۔

ظاہر ونص اور مفسر ومحکم کی تعریفات وتشریحات

اصول فقہ کی کتابوں میں ظاہر ونص کی مختلف تعبیرات مرقوم ہیں۔بعض تعبیرات سے ان دونوں کا قطعی کی قسم دوم میں سے ہونا واضح ہے اور بعض عبارات سے ان دونوں کا قطعی کی قسم سوم میں سے ہونا ظاہر ہے۔تطبیق کی صورت وہی ہے جو علامہ تفتازانی نے بیان فرمائی کہ یہ دونوں کبھی قطعی (بالمعنی الاعم) ہوتے ہیں اور کبھی ظنی (بالمعنی الاعم) ہوتے ہیں۔

(1) علامہ تفتازانی نے رقم فرمایا:(**وَحَمْلُ الْكَلَامِ عَلٰی غَيْرِ الظَّاهِرِ بِلَا جَزْمٍ فیقبله الظاهر والنص-لان الظاهر یحتمل غیر المراد اِحْتِمَالًا بعیدًا-وَالنَّصُّ یحتمله اِحْتِمَالًا اَبْعَدَ-(دون المفسر لانه لایحتمل غیر المراد اصلًا))** (التلویح: جلد اول:ص125)

ترجمہ: کلام کو ظاہری معنی کے علاوہ پر بلاتیقن محمول کرنا، پس ظاہر ونص اس احتمال کو قبول کرتے ہیں، کیوں کہ ظاہر غیر مراد کا بعید احتمال رکھتا ہے اور نص اس کا ابعد احتمال رکھتی ہے، نہ کہ مفسر، کیوں کہ وہ غیر مراد کا بالکل احتمال نہیں رکھتا ہے۔

منقولہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ ظاہر میں جانب مخالف کا احتمال بعید ہوتا ہے اور نص میں احتمال ابعد ہوتا ہے۔احتمال بلا دلیل کو احتمال بعید کہا جاتا ہے۔

(2)صدر الشریعہ بخاری (م ۷۴۷ھ) نے رقم فرمایا: ((التقسیم الثالث فی ظهور المعنٰی وخفائه–اللفظ اذا ظَهَرَ منه المرادُ یُسَمّٰی ظَاهِرًا بالنسبة الیه –ثم ان زاد الوضوح بان سیق الکلام له یسمی نصًّا–ثُمَّ اِنْ زَادَ حَتّٰی سُدَّ بَابُ التَّاویل والتخصیص یسمی مفسرًا–ثم ان زاد حتی سد باب احتمال النسخ ایضًا یسمی محکمًا– کقوله تعالٰی:(وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) ظاهرٌ فی الحل والحرمة نصٌّ فی التفرقة بینهما)ای بین البیع والربا–لانه فی جواب الکفار عن قولهم "اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبَا)(التوضیح: جلد اول:ص125)

ترجمہ: تیسری تقسیم معنی کے ظہور وخفا کے بارے میں ہے۔لفظ سے جب اس کی مراد ظاہر ہو تو معنی ظاہر کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام ظاہر رکھا جاتا ہے، پھر اگر (معنی کی) وضاحت زیادہ ہو، بایں طور کہ کلام اسی کے لیے لایا گیا ہو تو اس کا نام نص رکھا جاتا ہے، پھر اگر وضاحت زیادہ ہو، یہاں تک کہ تاویل وتخصیص کا دروازہ بند ہو جائے تو اس کا نام مفسر رکھا جاتا ہے، پھر اگر منسوخی کے احتمال کا دروازہ بھی بند ہو جائے تو اس کا نام محکم رکھا جاتا ہے، جیسے ارشاد خداوندی کہ (اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال فرمایا اور ربا کو حرام قرار دیا) حل وحرمت میں ظاہر ہے اور ان دونوں یعنی بیع وربا کے درمیان تفریق میں نص ہے، کیوں کہ یہ کفار کے قول کے جواب میں ہے کہ بیع ربا ہی کی مثل ہے۔

((ونظیر المُفَسَّرِ قوله تعالٰی:(فَسَجَدَ الملائکةُ اَجْمَعُوْنَ)اَوْ قَوْلُه تَعَالٰی:(قَاتِلُوا لْمُشْرِکِیْنَ کَافَّةً)والمحکم قوله تعالٰی:(اِنَّ اللّٰهَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ)وقوله علیه الصلاة والسلام(اَلْجِهَادُ مَاضٍ اِلٰی یَوْمِ الْقِیَامَةِ))

(التوضیح: جلد اول:ص125)

ترجمہ:مفسر کی مثال ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ (پس تمام فرشتوں نے سجدہ کیا) یا اللہ تعالیٰ کا ارشاد مقدس (تمام مشرکین سے جنگ کرو) اور محکم کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ (اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا علم ہے) اور حضور اقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد مبارک ہے کہ (جہاد قیامت تک جاری ہے)

(3) ملا احمد جیون جون پوری نے رقم فرمایا: **(والثانی فی وجوہ البیان بذلک النظم-وھی اربعة ایضا الظاھر والنص والمفسر والمحکم)لانہ ان ظھر معناہ فاما ان یحتمل التاویل اولا-فان احتملہ فان کان ظھور معناہ بمجرد الصیغة فھو الظاھر والا فھو النص-وان لم یحتملہ فان قبل النسخ فھو المفسر والا فھو المحکم)** (نورالانوار:ص12-طبع ہندی)

ترجمہ: دوسری تقسیم اس نظم کے بیان کی صورتوں کے بارے میں ہے اور وہ بھی چار قسمیں ہیں، ظاہر ونص ومفسر ومحکم، اس لیے کہ اگر اس کا معنی ظاہر ہو، پس یا تو وہ تاویل کا احتمال رکھے گا یا نہیں رکھے گا، پس اگر وہ تاویل کا احتمال رکھے تو اگر اس کے معنی کا ظہور صرف صیغہ کے اعتبار سے ہو، پس وہ ظاہر ہے، ورنہ وہ نص ہے، اور اگر وہ تاویل کا احتمال نہ رکھے تو اگر منسوخی کو قبول کرے تو وہ مفسر ہے، ورنہ وہ محکم ہے۔

(4) ملا احمد جیون جون پوری نے رقم فرمایا: **((وحکمه وجوب العمل بما وضح علٰی احتمال تاویل،ھو فی حیز المجاز)ای حکم النص وجوب العمل بالمعنی الذی وضح منه مع احتمال تاویل کان فی معنی المجاز.**

و ھذا التاویل قد یکون فی ضمن التخصیص بان یکون عاما یحتمل التخصیص-وقد یکون فی ضمن غیرہ بان یکون حقیقة تحتمل المجاز فلا حاجة الی ان یقال علٰی احتمال تاویل او تخصیص کما ذکرہ غیرہ-ولما احتمل ھذا الاحتمال النص کان الظاھر الذی ھو دونه اولی بان

يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية)

(نورالانوار:ص86-طبع ہندی)

ترجمہ:(نص کا حکم اس پر عمل کا واجب ہونا ہے جو واضح ہو، تاویل کے احتمال کے ساتھ، وہ تاویل مجاز کی منزل میں ہے)یعنی نص کا حکم اس معنی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو اس سے واضح ہو، تاویل کے احتمال کے ساتھ کہ وہ تاویل مجاز کی منزل میں ہے، اور یہ تاویل کبھی تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے اور کبھی غیر تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے، باین طور پر کہ وہ ایسی حقیقت ہو جو مجاز کا احتمال رکھے، پس یہ کہے جانے کی ضرورت نہیں کہ نص تاویل یا تخصیص کا احتمال رکھتی ہے جیسا کہ مصنف کے علاوہ نے ذکر کیا، اور جب نص یہ احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو(ظہور معنی میں)اس سے کم رتبہ ہے، وہ بدرجہ اولیٰ تاویل کا احتمال رکھے گا، لیکن اس قسم کے احتمالات قطعیت کے لیے مضر نہیں۔

(5)ملا احمد جیون جون پوری(۱۰۴۷ھ-۱۱۳۰ھ)نے رقم فرمایا:((**واما المفسر فما ازداد وضوحًا على النص علٰى وجه لايبقى معه احتمالُ التاويل والتخصيص)سواء انقطع ذلک الاحتمال ببيان النبى صلى اللّٰه عليه وسلم بان كان مجملًا فَلَحِقَه بَيَانٌ قَاطِعٌ بِفِعْلِ النَّبِيِّ صلى اللّٰه عليه وسلم اَوْبِقَوْلِه فصار مفسرا-اَوْ بِاِيْرَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَلِمَةً زَائِدَةً يَنْسَدُّ بِهَا بَابُ التَّخْصِيْصِ والتَّاوِيْلِ كَمَا سياتى)** (نورالانوار:ص86-طبع ہندی)

ترجمہ: لیکن مفسر پس وہ ہے جو(معنی کی)وضاحت کے اعتبار سے نص سے زائد ہو، اس طرح کہ اس کے ساتھ تاویل وتخصیص کا احتمال نہ ہو، خواہ یہ احتمال حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بیان(قطعی)سے منقطع ہو جائے، بایں طور کہ وہ مجمل ہو، پھر حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول یا فعل کے ذریعہ اس سے بیان قطعی لاحق ہو، پس وہ مفسر ہو جائے، یا اللہ تعالیٰ کوئی زائد کلمہ نازل کرے جس سے تخصیص وتاویل کا دروازہ بند ہو جائے،

جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

(6)((وقوله تعالىٰ:(فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّا اِبْلِيْس)مثالٌ لِلْمُفَسَّرِ-فَاِنَّ قَوْلَه:(فَسَجَدَ)ظَاهِرٌ فِيْ سُجُوْدِ الْمَلَائِكَةِ نَصٌّ فِيْ تَعْظِيْمِ اٰدَمَ -لٰكِنَّه يحتمل التخصيص اى سجود بعض الملائكة-بِاَنْ يَكُوْنَ الْمَلَائِكَةُ عَامًّا مخصوصَ البعض-ويحتمل التاويلَ بِاَنْ سَجَدُوْا متفرقين اَوْ مُجْتَمِعِيْنَ فَانْقَطَعَ اِحْتِمَالُ التَّخْصِيْصِ بِقَوْلِه(كُلِّهِمْ)-واحتمالُ التَّاوِيْلِ بقوله:(اَجْمَعُوْنَ)فَصَارَ مُفَسَّرًا)(نورالانوار:ص87-طبع ہندی)

ترجمہ:اوراللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک (تو جتنے فرشتے تھے سب کے سب سجدے میں گرے،سوا ابلیس کے)،پس ارشاد الٰہی (پس سجدہ کیا) فرشتوں کے سجدہ کے بارے میں ظاہر ہے اور حضرت آدم علیٰ رسولنا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کی تعظیم میں نص ہے،لیکن وہ تخصیص یعنی بعض ملائکہ کے سجدہ کرنے کا احتمال رکھتا ہے،بایں طور کہ لفظ ملائکہ عام مخصوص منہ البعض ہو،اوراس تاویل کا احتمال رکھتا ہے کہ فرشتے متفرق طور پر سجدہ کیے ہوں یا ایک ساتھ سجدہ کیے ہوں ، پس ارشاد الٰہی (کلہم) سے تخصیص کا احتمال منقطع ہوگیا اور ارشاد خداوندی (اجمعون) سے تاویل کا احتمال ختم ہوگیا،پس یہ کلام مفسر ہوگیا۔

(7)علامہ بحرالعلوم فرنگی محلی نے رقم فرمایا:((النظم ان ظهر معناه فان لم يسق له)بالذات اى لا يكون مقصودا اصليا(فهو الظاهر وان سيق له) بالذات (فان احتمل)مع السوق(التخصيص والتاويل فهو النص-ويقال ايضًا) النص(لكل سمعى)كتابا اوسنة او اجماعا-وقد يخص بالاولين.

(وان لم يحتمل) التخصيص والتاويل مع كونه مسوقا بالذات لمعنى(فان احتمل النسخ فهو المفسر-فهو مما لا شبهة فيه-ولهذا يحرم التفسير بالرأى) لان الرأى لا يفيد القطع(دون التاويل)اى لا يحرم التاويل

بـه (ویـقـال) المفسر(ایضا لکل مبین بقطعی)وهذا یشمل المجمل المبین بـه(وبـه)ای بهـذا الاصـطـلاح (الـمبیـن بظنی)خبر واحد کان او قیاسا او غیرهما من المظنونات(مؤول) بازائه.

والامام فخر الاسلام فسر المؤول بالمشترک الذی یرجح احد معانیه بـغـالـب الـرأی–والـظاهر انه اصطلاح آخر–وقیل:مراده رحمه اللّٰه تعالی المؤول من المشترک–وقیل:المراد بغالب الرأی ما یفید الظن ولو خبرًا

(ومـا لا یـحتـمل النسخ)مع کونه مسوقا لمعنی غیر محتمل التاویل (فهـو الـمـحـکـم–والـمراد باحتمال النسخ المعتبر وجودا فی المفسر– وعـدمـا فـی الـمـحکم احتماله(فی زمنه النبی صلی اللّٰه علیه وسلم وبعده الـکـل مـحـکـم لـغیـره)لان الناسخ لا یکون الا وحیا–وقد انقطع احتماله بانقضاء عمر خاتم المرسلین)

(فواتح الرحموت: جلددوم:ص22-23-دارالکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ:نظم قرآنی کا معنی اگر ظاہر ہو،پس اگر اس معنی کے لیے بالذات نہ لایا گیا ہو، یعنی وہ معنی مقصود اصلی نہ ہوتو وہ ظاہر ہے،اور اگر کلام اسی معنی کے لیے بالذات لایا گیا ہوتو اگر سوق کے ساتھ تخصیص وتاویل کا احتمال رکھے تو وہ نص ہے،اور ہر دلیل سمعی کو بھی نص کہا جاتا ہے،قرآن ہو،یا حدیث ہو،یا اجماع ہو،اور کبھی پہلے والے دونوں (قرآن وحدیث) کے ساتھ(نص کا اطلاق) خاص ہوتا ہے۔

اور اگر نظم قرآنی کسی معنی کے لیے بالذات لائے جانے کے ساتھ تخصیص وتاویل کا احتمال نہ رکھے،پس اگر نسخ کا احتمال رکھے تو وہ مفسر ہےتو مفسر وہ ہے جس میں کوئی شبہہ نہ ہو، اور اسی لیے تفسیر بالرائے حرام ہے،کیوں کہ رائے قطعیت کا افادہ نہیں کرتی ہے،رائے سے تاویل حرام نہیں،اور دلیل قطعی کے ذریعہ ہر مبین کو بھی مفسر کہا جاتا ہے،اور یہ اس مجمل کو

شامل ہے قطعی کے ذریعہ جس کا بیان ہو چکا ہو، اور اس اصطلاح کے اعتبار سے کسی ظنی کے ذریعہ جس کا بیان ہو، وہ اس مفسر کے مقابلے میں مؤول ہے، خواہ وہ بیان ظنی خبر واحد ہو، یا قیاس ہو، یا اس کے علاوہ ظنی امور میں سے ہو۔

امام فخر الاسلام بزدوی نے مؤول کی تفسیر کیا اس مشترک کے ذریعہ کہ غالب رائے سے جس کے معانی میں سے کوئی ایک معنی راجح ہو جائے، اور ظاہر ہے کہ یہ ایک دوسری اصطلاح ہے۔ کہا گیا کہ مشترک سے مؤول ہو جانے والا معنی امام فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالیٰ کی مراد یہ ہے، اور کہا گیا کہ غالب رائے سے مراد وہ ہے جو ظن کا افادہ کرے، گرچہ وہ خبر واحد ہو۔

اور جو نسخ کا احتمال نہ رکھے، ساتھ ہی وہ کلام تاویل کا احتمال نہ رکھنے والے کسی معنی کے لیے لایا گیا ہو تو وہ محکم ہے اور مفسر میں وجودی طور پر اور محکم میں عدمی طور پر معتبر نسخ کے احتمال سے اس کا عہد نبوی میں احتمال رکھنا مراد ہے اور عہد نبوی کے بعد تمام محکم لغیرہ ہے، کیوں کہ ناسخ صرف وحی الٰہی ہوتی ہے اور حضور اقدس سرور دو جہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حیات ظاہری کی تکمیل سے وحی خداوندی موقوف ہو چکی ہے۔

وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الکریم وآلہ العظیم

باب سوم

باسمہ تعالیٰ وبحمدہ والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الاعلیٰ وآلہ واصحابہ اجمعین

قطعیات کے متعلقات وملحقات

بعض امور قطعیات وظنیات کی تفہیم وافہام کے واسطے مفید ثابت ہوتے ہیں۔ایسے چند امور اس باب میں جمع کردیئے گئے ہیں،تاکہ استفادہ کنندگان کو سہولت حاصل ہو۔

یقین شک سے زائل نہیں ہوتا

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:(**والیقین لا یزول الا بیقین مثلہ**).

(فتاویٰ رضویہ:جلد چہارم:ص501-جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ:یقین صرف اپنے مماثل یقین سے زائل ہوتا ہے۔

یقین کلامی سے احتمال کلامی کی نفی

(1)امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:(**ومعلوم قطعًا ان العلم بحقیقۃ شیء ینفی احتمال ضدہ-الکلامی الکلامی والفقہی الفقہی**)

(فتاویٰ رضویہ:جلداول:ص657-جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ:اور یہ قطعاً معلوم ہے کہ کسی شئی کی حقیقت کا یقین اس کی ضد کے احتمال کی نفی کرتا ہے۔یقین کلامی احتمال کلامی کی نفی کرتا ہے،اور یقین فقہی احتمال فقہی کی نفی کرتا ہے۔

(2)اعلیٰ حضرت امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:

(**فان قلت:العلم الفقہی بشیء لا ینفی احتمال ضدہ بل یحققہ اذ ما ہو الاغلبۃ ظن فلو قطع الاحتمال لکان قطعًا-قلت:بلیٰ ینفی الفقہی اذ لو نشأ عن دلیل غیر ساقط نفی غلبۃ الظن بضدہ والا لم یکن احتمالا یبنی**

علیه حکم فقهی-لان الساقط المضمحل لا عبرة به كما سمعت)

(فتاویٰ رضویہ: جلد اول:ص659- جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ: اگر یہ کہو کہ کسی شئ کا یقین فقہی اس کی ضد کے احتمال کی نفی نہیں کرتا، بلکہ اس کا اثبات کرتا ہے، اس لیے کہ علم فقہی وہی غلبہ ظن ہے، اگر احتمال ختم کر دیا جائے تو وہ قطعی ہو جائے۔ میں کہوں گا: کیوں نہیں؟ وہ احتمال فقہی کی نفی کرتا ہے، اس لیے کہ احتمال اگر دلیل غیر ساقط سے پیدا ہوا ہے تو اپنی ضد کے غلبہ ظن کی نفی کر دے گا، ورنہ وہ ایسا احتمال ہی نہ ہوگا جس پر کسی فقہی حکم کی بنیاد رکھی جائے، اس لیے کہ ساقط مضمحل کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، جیسا کہ پہلے سن چکے۔

قطعی فقہی احتمال فقہی کی نفی کرتا ہے۔اگر جانب مخالف کا احتمال قابل اعتبار دلیل سے پیدا ہوتو جانب موافق میں غلبہ ظن نہیں پایا جائے گا، پس جانب موافق میں قطعیت فقہی نہیں پائی جائے گی، لیکن جب اس کو قطعی فقہی تسلیم کیا گیا ہے تو جانب مخالف کا احتمال قابل اعتبار دلیل سے نہیں ہوسکتا، بلکہ ساقط و مضمحل دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال ہوگا۔قطعیت فقہی جانب مخالف کے احتمال بدلیل معتبر کی نفی کر دے گا۔الغرض قطعی کی ہر قسم جدا گانہ احتمال کی نفی کرے گی۔ ہر قطعی ہر قسم کے احتمال کو ختم نہیں کرے گا۔

یقین کی تعریف وتشریح

علامہ میر سید شریف جرجانی نے رقم فرمایا: **(اليقين في اللغة: العلم الَّذِىْ لَا شَكَّ مَعَهُ-وَفِى الْاِصْطِلَاحِ: اِعْتِقَادُ الشَّيْءِ بِاَنَّهٗ كَذَا مَعَ اِعْتِقَادِ اَنَّهٗ لَايُمْكِنُ اِلَّا كَذَا مُطَابِقًا لِلْوَاقِعِ غَيْرَ مُمْكِنِ الزَّوَالِ-والقيد الاول جِنْسٌ يَشْتَمِلُ عَلَى الظَّنِّ اَيْضًا -وَالثَّانِىُ يُخْرِجُ الظَّنَّ-وَالثَّالِثُ يُخْرِجُ الْجَهْلَ-وَالرَّابِعُ يُخْرِجُ اِعْتِقَادَ الْمُقَلِّدِ الْمُصِيْبِ)** (کتاب التعریفات: ص280-مکتبہ لبنان بیروت)

ترجمہ: لغت میں یقین وہ علم ہے جس کے ساتھ شک نہ ہو۔

اور اصطلاح میں شئ کا اعتقاد کہ وہ ایسا ہے، اس اعتقاد کے ساتھ کہ اس کا ایسا ہی ہونا ممکن ہے، یہ اعتقاد واقع کے مطابق اور نا قابل زوال ہو۔ قید اول جنس ہے جو ظن کو بھی شامل ہے اور قید دوم ظن کو خارج کر دیتی ہے اور قید ثالث جہل کو خارج کرتی ہے اور قید رابع مقلد مصیب کے اعتقاد کو خارج کر دیتی ہے۔

قطعی کلامی کی دو قسمیں

علامہ سعد الدین تفتازانی شافعی نے رقم فرمایا: (**ان القطع یطلق علٰی نفی الاحتمال اَصْلًا–وَعَلٰی نفی الاحتمال الناشئ عن دلیل**)

(التلویح: جلد اول: ص 61 - دار الکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ: یقین کا اطلاق مطلق احتمال کی نفی پر ہوتا ہے، اور دلیل سے پیدا ہونے والے احتمال کی نفی پر (بھی) ہوتا ہے۔

قطعی بالمعنی الاخص کی تشریح

قطعی بالمعنی الاخص وہ ہے جس میں جانب مخالف کا احتمال بلا دلیل بھی نہ ہو۔

علامہ بحر العلوم فرنگی محلی نے ضروریات دین کی تشریح میں رقم فرمایا: (**والمراد بالقطع المعنی الاخص–وھو مَا لَا یَحْتَمِلُ النَّقیض وَلَوْ اِحْتَمَالًا بعیدًا–وَلَوْ غَیْرَ نَاشٍ عن الدلیل**) (فواتح الرحموت: جلد دوم: ص 414 - دار الکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ: قطع سے قطع بالمعنی الاخص مراد ہے، اور یہ وہ قطعی ہے جو نقیض کا احتمال بعید بھی نہیں رکھتا ہے، گر چہ احتمال دلیل سے پیدا نہ ہو۔

قطعی بالمعنی الاعم کی تشریح

قطعی بالمعنی الاعم وہ ہے جس میں جانب مخالف کا احتمال بالدلیل نہ ہو۔

علامہ بحر العلوم فرنگی محلی نے (لاقطع مع ظنیۃ البیان) کی تشریح میں رقم فرمایا:

(لان المراد به المعنی الاعم-وھوالذی لا یحتمل المقابل احتمالًا ناشئًا عن دلیل) (فواتح الرحموت: جلددوم:ص62-دارالکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ:اس سے قطعی بالمعنی الاعم مراد ہے،اور یہ وہ قطعی ہے جو جانب مقابل کا دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال (احتمال بالدلیل) نہ رکھے۔

صدر الشریعہ بخاری نے رقم فرمایا کہ خاص سے قطعی بالمعنی الاعم حکم ثابت ہوتا ہے ،اسی بحث میں آپ نے رقم فرمایا: **(وَسَیَجِیءُ اَنَّہ یُرَادُ بِالْقَطْعِ مَعْنَیَانِ-والمراد ھھنا المعنی الاعم وھو ان لایکون له احتمالٌ نَاشِئٌ عن دلیل-لا ان لایکون له احتمالٌ اصلًا)** (التوضیح: جلداول:ص61-دارالکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ:عنقریب آئے گا کہ قطع سے دو معانی مراد لیے جاتے ہیں ،اور یہاں قطعی بالمعنی الاعم مراد ہے،اور یہ وہ قطعی ہے کہ اس میں احتمال بالدلیل نہ ہو،ایسا نہیں کہ اس میں بالکل احتمال نہ ہو۔(جس میں بالکل احتمال نہ ہو،وہ قطعی بالمعنی الاخص ہوتا ہے)

اذعان اور اعتقاد میں فرق

لغوی طور پر اعتقاد اور اذعان کا ایک ہی معنی ہے،لیکن دونوں کا اصطلاحی معنی جداگانہ ہے۔اصطلاح میں قطعیات کی تینوں قسموں (قطعی بالمعنی الاخص،قطعی بالمعنی الاعم وقطعی فقہی) کے علم کو اذعان کہا جاتا ہے،اور قسم اول وقسم دوم کے علم کو اعتقاد کہا جاتا ہے،یعنی یقینی علم کو اعتقاد کہا جاتا ہے اور اذعان کا اطلاق یقینی علم پر بھی ہوتا ہے اور علم طمانیت پر بھی ہوتا ہے۔

اعتقاد کا مفہوم

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: **(والاعتقاد وَاِنْ سَاوَی الْاِذْعَانُ فی اَصْل وضعه-فالمراد به ھھنا ھو العلم بالمعنی الاخص المختص**

بـالیـقیـن الاعم والاخص-ومنہ قولھم: حدیث الاٰحاد لَا یُفِیْدُ الاعتماد فی باب الاعتقاد (حاشیہ فتاویٰ رضویہ: جلداول: ص6-رضا اکیڈمی ممبئی)

ترجمہ: اعتقاد اپنی اصل وضع کے اعتبار سے اگرچہ اذعان کے مساوی ہے، لیکن یہاں اس سے علم بالمعنی الاخص مراد ہے جو یقین بالمعنی الاعم اور یقین بالمعنی الاخص سے خاص ہے، اور اسی کے مطابق علما کا ارشاد ہے کہ حدیث آحاد باب اعتقاد میں مفید اعتماد نہیں۔

یعنی اخبار آحاد سے یقینی عقیدہ کا ثبوت نہیں ہوتا۔ ظنی وفرعی عقیدہ کا ثبوت ہوتا ہے۔

علم کی بھی دوقسمیں ہیں: علم بالمعنی الاخص اور علم بالمعنی الاعم۔ باب اول میں قطعیات کی قسم سوم کی بحث میں فتاویٰ رضویہ کی عبارت میں علم بالمعنی الاعم کا ذکر ہے۔

اذعان کا مفہوم

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: (**والاذعانُ یَعُمُّ الظَّنَّ الْغَالِبَ وَاَکْبَرَ الـرَّاْیِ الْـمُـلْتَـحَـقُ فِـی الْـفِقْهِیَّاتِ بِالْیَقِیْنِ-وَالْیَقِیْنَ بِالْمَعْنَی الْاَعَمِّ وَالْمَعْنَی الْاَخَصِّ الْمُعْتَبَرَیْنِ فِی الْعَقَائِدِ**) (حاشیہ فتاویٰ رضویہ: جلداول: ص6-رضا اکیڈمی ممبئی)

ترجمہ: اذعان فقہیات میں یقین سے ملحق ظن غالب واکبر رائے، اور عقائد میں معتبر یقین بالمعنی الاعم اور یقین بالمعنی الاخص کو شامل ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا تین قسم کے علم پر اذعان کا اطلاق ہوتا ہے، یعنی ظن غالب اور قطعی علم پر اذعان کا اطلاق ہوتا ہے اور ظن غالب کو اعتقاد نہیں نہیں کہا جاتا ہے، بلکہ صرف قطعی علم کو اعتقاد کہا جاتا ہے۔ جس طرح اذعان مذکورہ امور ثلاثہ کو شامل ہوتا ہے، اسی طرح علم بالمعنی الاعم بھی مذکورہ بالا تینوں قسم کے علم کو شامل ہوتا ہے۔ ظن خفیف، شک، وہم اور خیال پر اعتقاد واذعان کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔

(2) امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: (**اِذَا اَذْعَـنَّـا بِشَـیْءٍ-فَاِنْ لَمْ**

یَحْتَمِلْ خِلَافَه اَصْلًا كَوَحْدَانِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَحَقَّانِيَّةِ محمد صلى الله عليه وسلم فيقين بالمعنى الاخص–وان احتمل اِحْتِمَالًا نَاشِئًا لَا عَنْ دَلِيْلٍ كَاِمْكَانِ اَنْ يَكُوْنَ الَّذِىْ نَرَاهُ زَيْدًا جِنِّيًّا تَشَكَّلَ بِشكله فبالمعنى الاعم.

ومثل الاحتمال لَا نَظْرَ اِلَيْهِ اَصْلًا وَلَا يَنْزِلُ الْعِلْمُ عَنْ دَرَجَةِ الْيَقِيْنِ:

اَمَّا النَّاشِىْءُ عَنْ دَلِيْلٍ فَيَجْعَلُه ظَنًّا–وَالْكُلُّ دَاخِلٌ فِى الْاِذْعَانِ)

(حاشیہ فتاویٰ رضویہ: جلد اول:ص6-رضا اکیڈمی ممبئی)

ترجمہ: جب ہم کوکسی چیز کا اذعان حاصل ہوتو اگر وہ اس کی جانب مخالف کا بالکل احتمال نہ رکھے، جیسے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حقانیت ،پس یہ یقین بالمعنی الاخص ہے،اور اگر ایسا احتمال ہو جو دلیل سے پیدا نہ ہو، جیسے اس بات کا امکان کہ جسے ہم زید سمجھ رہے ہیں ،وہ کوئی جن ہو جو زید کی شکل اختیار کرلیا ہو، پس یہ قطعی بالمعنی الاعم ہے،اور اس قسم کے احتمال کی طرف توجہ نہیں کی جاتی ہے،اور ایسا احتمال علم کو یقین کے درجہ سے نیچے نہیں لاتا ہے،لیکن دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال پس وہ علم کو ظن بنا دیتا ہے،اور تمام (تینوں) اذعان میں داخل ہیں۔

کوئی جن زید کی شکل اختیار کرلے اور انسانوں کے درمیان زید کی طرح نظر آئے، یہ احتمال بعید ہے۔بسا اوقات قوم جن کے افراد ایسا کرتے ہیں ،جیسا کہ اہل مکہ کے دار الندوہ میں ابلیس شیخ نجدی کی صورت اختیار کرکے حاضر ہوا تھا۔اس قسم کے دیگر واقعات بھی کتابوں میں مرقوم ہیں کہ قوم جن کے افراد انسانی شکل میں انسانوں کو نظر آئے ہیں۔

جانب مخالف کا احتمال بعید ہوتو وہ قطعی بالمعنی الاعم ہے۔احتمال بعید قطعیت بالمعنی الاعم کے منافی نہیں ،لیکن وہ قطعیت بالمعنی الاخص کے منافی ہے۔

قطعی کلامی کی دونوں قسموں کے علم اور علم ظنی پر اذعان کا اطلاق ہوتا ہے۔ظنی علم پر اعتقاد کا اطلاق نہیں ہوتا ہے،جیسا کہ منقولہ بالا اقتباسات سے واضح ہوگیا۔

اعتقاد کلامی اور اعتقاد عوامی میں فرق

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:(**ولبعض متأخری اصولیین عبارة اخری اوجز مماذکرناه مع زیادة علٰی ذلک–وهی ان الیقین جزم القلب مع الاستناد الی الدلیل القطعی–والاعتقاد جزم القلب من غیر استناد الی الدلیل القطعی کاعتقاد العامی–والظن تجویز امرین احدهما اقوٰی من الاٰخر–والوهم تجویز امرین احدهما اضعف من الاٰخر–و الشک تجویز امرین لامزیة لاحدهما علی الاٰخر انتهی–اه ملخصًا**)

(بعض متاخرین اصولیوں کے نزدیک ایک دوسری عبارت ہے جو ہماری مذکورہ عبارت سے زیادہ مختصر ہے،لیکن اس میں کچھ اضافہ بھی ہے،وہ یہ ہے کہ یقین دل کی پختگی کو کہتے ہیں جب کہ اس میں دلیل قطعی کی سند بھی ہو۔اعتقاد دل کی پختگی ہے،لیکن کسی دلیلِ قطعی کی طرف اضافت نہیں ہوتی ،جیسے عام آدمی کا اعتقاد۔ظن دو باتوں کا یوں جائز قرار دینا کہ ان میں سے ایک دوسری کی نسبت زیادہ قوی ہو۔وہم دو باتوں کا (اس طرح) جائز قرار دینا کہ ان میں سے ایک، دوسری کی نسبت ضعیف ہو،اور شک دو باتوں کا یوں جائز قرار دینا کہ ان میں سے ایک کو دوسری پر کوئی فوقیت حاصل نہ ہو۔اھ ملخصا۔ت)

(فتاویٰ رضویہ: جلد چہارم:ص494-جامعہ نظامیہ لاہور)

منقولہ بالا عبارت میں اعتقاد کا جو معنی بیان کیا گیا ،وہ اعتقاد کلامی نہیں ،کیوں کہ اعتقاد کلامی بلا دلیل حاصل نہیں ہوتا ،جب کہ مذکورہ بالا عبارت میں اس اعتقاد کا ذکر ہے جو عوام کو بلا دلیل حاصل ہوجاتا ہے۔یہ اعتقاد کلامی نہیں، بلکہ اعتقاد عوامی ہے۔

ضروریات دین اور قطعیت

امام غزالی نے رقم دیا:(**وَلِهٰذَا المعنٰی کان الاحتمال البعید کالقریب فی**

العقلیات-فان دلیل العقل،لَا تُمْکِنُ مُخَالَفَتُهٗ بِوَجْهٍ مَّا-وَالْاِحْتِمَالُ الْبَعِيْدُ يُمْكِنُ اَنْ يَّكُوْنَ مُرَادًا بِاللَّفْظِ بِوَجْهٍ مَّا-فَلَا يَجُوْزُ التَّمَسُّكُ فِى الْعَقْلِيَّاتِ اِلَّا بِالنَّصِّ بِالْوَضْعِ الثَّانِى-وَهُوَالَّذِىْ لَا يَتَطَرَّقُ اِلَيْهِ اِحْتِمَالٌ قَرِيْبٌ وَلَا بَعِيْدٌ)
(المستصفیٰ: جلداول:ص388)

ترجمہ:اسی معنی کے سبب عقلیات (اعتقادیات) میں احتمال بعید احتمال قریب کی طرح ہے، کیوں کہ دلیل عقل کی مخالفت کسی طور پر ممکن نہیں،اور ممکن ہے کہ لفظ سے کسی طور پر احتمال بعید مراد ہو،پس عقلیات میں نص کی صرف قسم ثانی سے استدلال جائز ہے۔قسم ثانی وہ ہے کہ احتمال قریب یا احتمال بعید اس کی طرف راہ نہیں پاتا ہے۔

امام غزالی شافعی نے نص کے تین مفاہیم بیان کیے،اور منقولہ بالاعبارت میں تصریح فرمائی کہ اعتقادیات (ضروریات دین) میں نص کا مفہوم ثانی مراد ہے، یعنی جس میں جانب مخالف کا نہ احتمال قریب ہو، نہ احتمال بعید۔اعتقادیات کو عقلیات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔نص کے معنی دوم کی وضاحت ذیل میں مرقوم ہے۔اس کو حنفی فقہا مفسر کہتے ہیں۔

امام غزالی نے رقم دیا:((الثانی)وهو الاشهر مَا لَا يَتَطَرَّقُ اِلَيْهِ اِحْتِمَالٌ اَصْلًا -لَا عَلٰى قُرْبٍ وَلَا عَلٰى بُعْدٍ كَالْخَمْسَةِ مَثَلًا فَاِنَّهٗ نَصٌّ فِىْ مَعْنَاهُ-لَا يَحْتَمِلُ السِّتَّةَ وَلَا الْاَرْبَعَةَ وَسَائِرَ الْاَعْدَادِ-وَلَفْظُ الْفَرْسِ لَا يَحْتَمِلُ الْحِمَارَ وَالْبَعِيْرَ وَغَيْرِهٖ-فَكُلُّ مَا كَانَتْ دَلَالَتُهٗ عَلٰى مَعْنَاهُ فى هذه الدرجة سُمِّىَ بالاضافة الٰى معناه نَصًّا فى طرفى الاثبات والنفى-اَعْنِى فى اِثْبَاتِ الْمُسَمّٰى وَنَفِىِّ مَا لَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ الْاِسْمُ-فَعَلٰى هٰذَا حَدُّه-اللفظ الذى يفهم منه على القطع معنًى-فهو بِالْاِضَافَةِ اِلٰى مَعْنَاهُ الْمَقْطُوْعِ بِه نَصٌّ)(المستصفیٰ: جلداول:ص386)

ترجمہ:نص کا دوسرا معنی اور وہ زیادہ مشہور ہے،وہ یہ کہ جس کی طرف نہ احتمال قریب راہ پائے،نہ احتمال بعید جیسے پانچ،پس یہ اپنے معنی میں نص ہے۔نہ یہ چھ کا احتمال رکھتا ہے،

نہ چار کا اور نہ دیگر تمام اعداد کا۔اور لفظ گھوڑا، یہ گدھا، اونٹ وغیرہ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

پس ہر وہ لفظ جس کی دلالت اپنے معنی پر اس درجہ میں ہو، اپنے معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے نفی واثبات دونوں اعتبار سے اس کا نام نص رکھا جائے گا،یعنی (اپنے) معنی کے اثبات کے اعتبار سے، اور اس کی نفی کے اعتبار سے جس پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے، پس اس بنیاد پر نص کی تعریف ہے کہ وہ لفظ جس سے معنی قطعی طور پر سمجھا جائے، پس وہ اپنے قطعی معنی کے اعتبار سے نص ہے۔

نص کی قسم دوم اپنے معنی کے اثبات ونفی کے اعتبار سے نص ہے،یعنی یہ اپنے معنی کو قطعی طور پر ثابت کرتی ہے کہ اس میں دوسرے معنی کا احتمال قریب یا احتمال بعید نہیں ہوتا ہے۔

اسی طرح نص کی یہ قسم دوم قطعی طور پر اپنے معنی کے علاوہ دوسرے معانی کی ایسی نفی کرتی ہے کہ اس نفی میں عدم نفی کا احتمال قریب یا احتمال بعید نہیں ہوتا ہے۔

بحر العلوم فرنگی محلی نے ظاہر ونص اور مفسر ومحکم سے متعلق رقم فرمایا:(**ثم حکم الکل وجوب العمل قطعًا وَیَقِیْنًا–لٰکِنْ فی الاولین مع احتمال التأویل مَرْجُوْحًا اَشَدَّ المرجوحیة اَوْ دُوْنَهَا–وَفی الاخیرین مع عدم احتمال الانصراف اَصْلًا ولو مرجوحًا وهو الیقین بالمعنی الا خص وهو المراد فی الاعتقادیات**)

(فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: جلد دوم:ص23-دار الکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ: پھر سب (ظاہر ونص ومفسر ومحکم) کا حکم قطعی ویقینی طور پر عمل کرنا ہے،لیکن پہلی دوقسموں (ظاہر ونص) میں انتہائی مرجوح یا اس سے بھی کم رتبہ تاویل کے احتمال کے ساتھ، اور آخر کی دوقسموں (مفسر ومحکم) میں معنی دیگر مراد ہونے کے عدم احتمال کے ساتھ، گرچہ وہ احتمال مرجوح ہو،اور یہ یقین بالمعنی الاخص ہے اور یہی اعتقادیات میں مراد ہے۔

منقولہ بالا عبارت میں اعتقادیات سے ضروریات دین مراد ہیں۔ضروریات دین کی دلیل قطعی بالمعنی الاخص ہوتی ہے۔ضروریات اہل سنت کی دلیل قطعی بالمعنی الاعم ہوتی ہے۔

دلیل کی چار قسمیں

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:(اقول:بیان ذلک ان الادلة السمعية اربعة:الاول:قطعي الثبوت والدلالة كنصوص القراٰن المفسرة والمحكمة والسنة المتواترة التي مفهومها قطعي-الثاني:قطعي الثبوت ظني الدلالة كالاٰيات المؤولة-الثالث:عكسه كاخبار الاٰحاد التي مفهومها قطعي-الرابع:ظنيهما كاخبار الاٰحاد التي مفهومها ظني.

فبالاول يثبت الفرض والحرام-وبالثاني والثالث الواجب وكراهة التحريم وبالرابع السنة والمستحب-ثم ان المجتهد قد يقوى عنده الدليل الظني حتى يصير قريبا عنده من القطعي فما ثبت به يسميه فرضا عمليا لانه يعامل معاملة الفرض في وجوب العمل ويسمى واجبا نظرًا الٰى ظنية دليله فهو اقوى نوعي الواجب واضعف نوعي الفرض-بل قد يصل خبر الواحد عنده الٰى حد القطعي-ولذا قالوا:انه اذا كان متلقى بالقبول جاز اثبات الركن به حتى تثبت ركنية الوقوف بعرفات بقوله صلى اللّٰه تعالٰى عليه وسلم:الحج عرفة)(فتاویٰ رضویہ:جلداول:ص252-253-جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ: میں کہتا ہوں اس کا بیان یہ ہے کہ سمعی دلیلیں چار قسم کی ہیں: پہلی دلیل: وہ دلیل جو ثبوت اور دلالت دونوں میں قطعی ہو(ایک تو خود وہ یقینی طور پر ثابت ہو، دوسرے یہ کہ معنی مطلوب پر اس کی دلالت اور اس سے مقصود کا اثبات بھی قطعی و یقینی ہو) جیسے قرآنِ کریم کی مفسر ومحکم نصوص اور وہ حدیث متواتر جس کا معنی قطعی ہو۔

دوسری: وہ دلیل جو ثبوت میں قطعی اور دلالت میں ظنی ہو، جیسے وہ آیات جن کے معنی میں تاویل کی گئی ہے۔

تیسری: اس کے برعکس (وہ دلیل جو ثبوت میں ظنی اور دلالت میں قطعی ہو) جیسے وہ

احادیثِ آحاد جن کا معنی قطعی ہے۔

چوتھی: وہ دلیل جو ثبوت واثبات دونوں میں ظنی ہو، جیسے وہ اخبارآحاد جن کا معنی ظنی ہے۔

قسم اوّل سے فرض وحرام، دوم وسوم سے واجب وکراہت تحریم اور چہارم سے سنّت ومستحب کا ثبوت ہوتا ہے، پھر مجتہد کی نظر میں دلیل ظنی کبھی اتنی قوی ہو جاتی ہے کہ اس کے نزدیک وہ قطعی کے قریب پہنچ جاتی ہے تو ایسی دلیل سے جو حکم ثابت ہوتا ہے، اسے وہ فرض عملی کہتا ہے، کیوں کہ وجوبِ عمل کے بارے میں اس کے ساتھ فرض کا معاملہ ہوتا ہے۔

اور اسے اس کی دلیل کی ظنیت کا لحاظ کرتے ہوئے واجب بھی کہا جاتا ہے تو یہ واجب کی دونوں قسموں (اعتقادی وعملی) میں سے اقویٰ اور فرض کی دونوں قسموں (اعتقادی وعملی) میں سے اضعف ہے۔ بلکہ مجتہد کے نزدیک کبھی خبرِ واحد بھی قطعی کی حد تک پہنچ جاتی ہے، اسی لیے علما نے فرمایا ہے کہ خبرِ واحد جب قبول مجتہدین سے سرفراز ہو تو اس سے رکنیت کا بھی اثبات ہوسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عرفات میں وقوف کی رکنیت حضور اکرم شفیع محشر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد (**الحج عرفة**)(حج وقوفِ عرفہ ہے) سے ثابت ہوئی۔

بدیہیات میں مقدمات کی ترتیب

بالفرض اگر بدیہی کو ترتیب مقدمات کے ذریعہ سمجھایا جائے تو بھی وہ بدیہی رہے گا۔ ترتیب مقدمات کے سبب بدیہی کبھی نظری نہیں ہوسکتا۔ تفہیم وتسہیل کے واسطے مقدمات کو مرتب کر کے نتیجہ پیش کیا جاسکتا ہے، تاکہ مخاطب آسانی سے بات سمجھ سکے۔

علامہ تفتازانی نے رقم فرمایا:(**ثم حصول العلم من التواتر ضروری لا یفتقر الی ترکیب الحجة حتی انه یحصل لمن لا یعلم ذلک کالصبیان–وجواز ترتیب المقدمات لا ینافی ذلک کما فی بعض الضروریات**)

(التلویح مع التوضیح: جلد دوم:ص4: دارالکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ: تواتر سے یقین کا حصول بدیہی ہے۔ترکیب دلیل کی ضرورت نہیں ، یہاں تک کہ بدیہی علم اسے بھی حاصل ہوجاتا ہے جو دلیل وحجت کی ترتیب کا علم نہیں رکھتے ،جیسے بچے،اورمقدمات کی ترتیب کا جائز ہونا بداہت کے منافی نہیں،جیسا کہ بعض بدیہیات میں۔

کبھی تفہیم وتسہیل کے واسطے بدیہیات میں بھی مقدمات کومرتب کیا جاتا ہے۔ ترتیب مقدمات کے سبب بدیہی ،نظری نہیں ہوجاتا۔محض تسہیل وتفہیم کے واسطے مقدمات کی ترتیب ہوتی ہے،جیسا کہ بدیہی خفی کی پوشیدگی دورکرنے کے واسطے ترتیب مقدمات۔

علامہ عبدالرشید جونپوری قدس سرہ نے رقم فرمایا:((**الدلیل هو المرکب من قضیتین للتأدی الی مجهول نظری–وان ذکر ذلک)المرکب من قضیتین(لازالة خفاء البدیهی)الغیر الاولی(یسمی تنبیها)**

(مناظرہ رشیدیہ:ص14-15-طبع ہندی)

ترجمہ: دلیل وہ ہے جو دوقضیوں سے مرکب ہو،مجہول نظری تک پہنچانے کے لیے، اوراگروہ دوقضیوں سے مرکب مجموعہ بدیہی غیراولی کےخفا کودورکرنے کے لیے ذکرکیا جائے تواس کا نام تنبیہ ہے۔

منقولہ بالا اقتباسات سے واضح ہوگیا کہ کبھی بدیہیات کی تفہیم کے واسطے بھی مقدمات کی ترتیب ہوتی ہے،لیکن ترتیب مقدمات کےسبب بدیہی نظری نہیں ہوجاتا ہے۔

خاص کی بحث

خاص لفظ میں احتمال بلادلیل کی گنجائش ہوتی ہےاورمحکم ومفسر میں احتمال بلادلیل کی بھی گنجائش نہیں ہوتی۔مفسرومحکم قطعی بالمعنی الاخص ہیں اورخاص قطعی بالمعنی الاعم ہے۔

صدرالشریعہ بخاری نے رقم فرمایا:((**الخاص من حیث هوخاص) ای من غیر اعتبار العوارض والموانع کالقرینة الصارفة عن ارادة الحقیقة مثلا.**

(یوجب الحکم)فاذا قلنا:"زید عالم"-فزید خاص یوجب الحکم بالعلم علی زید-وایضا العلم لفظ خاص بمعناه فیوجب الحکم بذلک الامر الخاص علی زید(قطعا)وسیجیء انه یراد بالقطع معنیان-والمراد ههنا المعنی الاعم-وهو ان لا یکون له احتمال ناشیء عن دلیل-لا ان لا یکون له احتمال اصلا) (التوضیح: جلد اول:ص60-دار الکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ: خاص حکم کو قطعی طور پر ثابت کرتا ہے، خاص ہونے کی حیثیت سے یعنی عوارض وموانع کا اعتبار کیے بغیر جیسے مثلاً حقیقی معنی مراد لینے سے روکنے والے قرینہ (وغیرہ) کے بغیر ،پس جب ہم نے کہا: زید عالم ہے، پس زید خاص ہے، یہ زید پر علم کے حکم کو قطعی طور پر ثابت کرتا ہے اور علم بھی اپنے معنی کے اعتبار سے خاص لفظ ہے، پس زید پر اس امر خاص (یعنی علم) کے حکم کو قطعی طور پر ثابت کرتا ہے اور عنقریب آئے گا کہ قطع سے دو معنی مراد لیا جاتا ہے اور یہاں معنی اعم مراد ہے اور قطع بالمعنی الاعم یہ ہے کہ اس میں دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال نہ ہو۔ یہ نہیں کہ اس میں بالکل احتمال نہ ہو۔

زید عالم ہے۔اس جملہ میں لفظ زید خاص ہے اور خاص لفظ کی دلالت اپنے معنی مراد پر قطعی بالمعنی الاعم ہوتی ہے۔ جملہ مذکورہ میں لفظ زید بیان تقریر کا احتمال بلا دلیل رکھتا ہے۔ جب بیان تقریر ہو جائے تو احتمال بلا دلیل ختم ہو جائے گا اور لفظ زید کی دلالت اپنے مرادی معنی پر قطعی بالمعنی الاخص ہو جائے گی۔ درج ذیل عبارت میں اس کی تشریح ہے۔

ملا احمد جیون جون پوری نے خاص کا حکم بیان کرتے ہوئے رقم فرمایا: **((وحکمه ان یتناول المخصوص قطعا)-ای اثره المرتب علیه ان یتناول المخصوص الذی هو مدلوله قطعًا بحیث یقطع احتمال الغیر-فاذا قلنا"زید عالم"فزید خاص لا یحتمل غیره احتمالا ناشئا عن دلیل-وعالم ایضًا خاص لم یحتمل غیره کذلک-فکل واحد من الکلمتین یتناول مدلوله قطعًا فثبتت**

من مجموع الکلام قطعیة الحکم بعالم علٰی زید بهذه الواسطة.

(ولا يحتمل البيان لکونه بينا)–هذا حکم آخر مقو للحکم الاول وکانهما متحدان ولکن الاول لبيان المذهب والثانی لنفی قول الخصم ولتمهيد التفريعات الاٰتية–ای لا يحتمل الخاص بيان التفسير لکونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل،حيث يحتاج الی بيان المجمل وتفسيره.

واما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لاينافی القطعية–فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشی بلا دليل فيکون محکما کما يقال جائنی زيد زيد–وبيان التغيير يحتمله کل کلام قطعيا کان او ظنيا کما يقال انت طالق ان دخلت الدار–وهکذا بيان التبديل يحتمله الخاص ايضًا)

(نورالانوار:ص19-طبع ہندی)

ترجمہ: خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے،یعنی خاص کا مخصوص پر مرتب ہونے والا اثر یہ ہے کہ وہ مخصوص یعنی اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے،اس طرح کہ غیر کا احتمال منقطع ہو جاتا ہے، پس جب ہم نے کہا: زید عالم ہے تو زید خاص ہے، وہ غیر زید کا احتمال بالدلیل نہیں رکھتا ہے اور ''عالم'' بھی خاص ہے، وہ اپنے غیر کا احتمال بالدلیل نہیں رکھتا ہے، پس دونوں لفظوں میں سے ہر ایک اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے، پس اس قطعیت کے واسطے مجموعی کلام سے زید پر عالم کے حکم کی قطعیت ثابت ہوتی ہے۔

اور خاص بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے، کیوں کہ وہ مبین ہوتا ہے۔ یہ خاص کا دوسرا حکم ہے جو حکم اول کو تقویت دیتا ہے، گویا کہ دونوں ایک ہی حکم ہیں،لیکن حکم اول مذہب کے بیان کے واسطے ہے اور حکم دوم قول خصم کی نفی اور آنے والی تفریعات کی تمہید کے لیے ہے۔
یعنی خاص بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا، کیوں کہ وہ خود ہی مبین ہوتا ہے، پس وہ مجمل

کے مقابل ہے، کیوں کہ مجمل بیان وتفسیر کا محتاج ہوتا ہے۔

لیکن خاص بیان تقریر اور بیان تغییر کا احتمال رکھتا ہے، لیکن یہ احتمال قطعیت (بالمعنی الاعم) کے منافی نہیں، اس لیے کہ بیان تقریر احتمال بلا دلیل کو زائل کرتا ہے، پس وہ محکم ہو جائے گا، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ: میرے پاس زید آیا زید۔

اور بیان تغییر کا احتمال ہر کلام رکھتا ہے خواہ قطعی ہو یا ظنی، جیسا کہ کہا جاتا ہے: تجھے طلاق ہے، اگر تم گھر میں داخل ہوئی اور اسی طرح خاص بھی بیان تبدیل کا احتمال رکھتا ہے۔

خاص دلالت کے اعتبار سے قطعی بالمعنی الاعم ہے، لیکن بیان تقریر کے بعد قطعی بالمعنی الاخص ہو جاتا ہے، کیوں کہ احتمال بلا دلیل زائل ہو جاتا ہے۔

<u>وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الکریم وآلہ العظیم</u>

باب چہارم

باسمہ تعالیٰ وبحمدہ والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الاعلیٰ وآلہ واصحابہ اجمعین

احتمالات ثلاثہ اور قطعی کے اقسام

احتمال کبھی دلیل سے پیدا ہوتا ہے، اور کبھی احتمال بلا دلیل ہوتا ہے۔

احتمال بالدلیل کو احتمال صحیح واحتمال قریب کہا جاتا ہے۔

احتمال بلا دلیل کو احتمال بعید واحتمال فاسد کہا جاتا ہے۔

احتمال متعذر کو احتمال باطل کہا جاتا ہے۔

(1) جس میں جانب مخالف کا بالکل احتمال نہ ہو، نہ احتمال بالدلیل ہو، نہ احتمال بلا دلیل، وہ قطعی بالمعنی الاخص ہے۔

(2) جس میں جانب مخالف کا احتمال بالدلیل نہ ہو، بلکہ احتمال بلا دلیل ہو، وہ قطعی بالمعنی الاعم ہے۔

(3) جس میں جانب مخالف کا احتمال بالدلیل ہو، وہ ظنی ہے۔

(الف) اگر جانب مخالف کا احتمال بالدلیل ہو، لیکن وہ دلیل نا قابل اعتبار ہوتو وہ متکلمین کے یہاں ظنی ہے۔ فقہا اس کو بھی قطعی کہتے ہیں۔ یہ قطعی کی قسم سوم ہے۔ یہ قطعی بالمعنی الاعم اور ظنی بالمعنی الاعم ہے۔

(ب) اگر جانب مخالف کا احتمال بالدلیل ہو، اور وہ دلیل قابل اعتبار ہوتو وہ متکلمین وفقہا سب کے یہاں ظنی ہے۔ یہ ظنی بالمعنی الاخص ہے۔

الحاصل قطعی وہ ہے جس میں جانب مخالف احتمال نہ ہو۔ اگر بالکل احتمال نہ ہو، نہ احتمال بالدلیل ہو، نہ احتمال بلا دلیل ہوتو وہ قطعی بالمعنی الاخص ہے۔ اگر احتمال بالدلیل نہ ہوتو

وہ قطعی بالمعنی الاعم ہے۔

احتمال کا مفہوم

(1) علامہ میر سید شریف جرجانی حنفی نے رقم فرمایا:(**الاحتمال: مَا لَا يَكُوْنُ تَصَوُّرُ طَرْفَيْهِ كَافِيًا-بَلْ يَتَرَدَّدُ الذِّهْنَ فِي النِّسْبَةِ بَيْنَهُمَا-وَيُرَادُ بِهِ الْإِمْكَانُ الذِّهْنِيُّ**)(کتاب التعریفات:ص14-دارالفکر بیروت)

ترجمہ:احتمال وہ ہے کہ جس کے طرفین کا تصور کافی نہ ہو، بلکہ ذہن ان دونوں کے درمیان نسبت میں متردد ہو،اور احتمال سے ذہنی امکان مراد ہے۔

احتمال کا مفہوم یہ ہے کہ جانب موافق وجانب مخالف دونوں متردد اور غیر یقینی ہوں۔ نہ جانب موافق یقینی ہو، نہ جانب مخالف یقینی ہو۔دونوں جانب کا ذہنی امکان ہو۔

قطعی بالمعنی الاخص میں جانب مخالف کا بالکل احتمال نہیں ہوتا ہے، نہ احتمال بالدلیل ہوتا ہے،نہ احتمال بلا دلیل، پس ثابت ہوگیا کہ قطعی بالمعنی الاخص وہ ہے جس کی جانب موافق ضروری الثبوت اور واجب الوقوع ہو،اور جانب موافق میں کسی قسم کا بالکل تردد واحتمال نہ ہو،خواہ جانب مخالف عقلاً محال بالذات ہو، یا ممکن بالذات ہو۔

(2) علامہ فضل رسول بدایونی قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:(**انہ لم یوخذ فی مفھوم العلم القطعی استحالۃ النقیض-بل الماخوذ مجرد الجزم عن مُوْجِبٍ-بان الأخر ھو الواقع-وان کان نقیضہ لم یستحل وقوعہ**)

(المعتقد المنتقد:ص21-المجمع الاسلامی مبارکپور)

ترجمہ:علم قطعی کے مفہوم میں نقیض(جانب مخالف) کا محال ہونا مراد نہیں، بلکہ دلیل کے ذریعہ صرف اس کا یقینی ہونا مراد ہے کہ دوسرا(محمول موضوع کے لیے) واقع ہے، اگرچہ اس کی نقیض کا وقوع محال نہ ہو۔

لفظ ''موجب'' سے دلیل مراد ہے۔خواہ وہ دلیل عقل ہو، یا قرآن وحدیث۔علامہ بدایونی قدس سرہ العزیز کے قول (الآخر هو الواقع) سے مراد یہ ہے کہ محمول ثابت وواقع ہے موضوع کے لیے۔عبارت مذکورہ بالا سے ثابت ہوا کہ قطعی کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی جانب موافق ضروری الثبوت ہو۔اس ثبوت میں کسی قسم کا وہم واحتمال نہ ہو۔اس کی جانب مخالف محال بالذات ہو، یا نہ ہو۔ہاں، ضروریات دین کی جانب مخالف شرعاً محال ہوتی ہے۔

کفار کا ہمیشہ جہنم میں رہنا ضروریات دین میں سے ہے، اور اس کی نقیض یعنی عفو کافر عقلاً ممکن ہے اور شرعاً محال ہے۔(المعتقد المنتقد :ص 90)

محال شرعی کبھی عقلاً محال بالذات اور کبھی عقلاً ممکن بالذات ہوتا ہے اور جب محال شرعی عقلاً ممکن بالذات ہوتو وہ عقلاً محال بالغیر ہوگا، کیوں کہ جو شرعاً محال ہو، وہ عقلاً محال بالغیر ہوتا ہے۔اگر وہ محال بالغیر نہ ہوتو کذب الٰہی لازم آئے گا، اور کذب باری محال ہے، اور جو مستلزم محال ہو، وہ بھی محال ہوتا ہے، اور یہاں محال شرعی کو ممکن تسلیم کرنا استحالہ کا سبب بنا ، پس جو محال شرعی عقلاً ممکن بالذات ہو، وہ عقلاً محال بالغیر ہوگا۔

احتمال قریب واحتمال بعید کی تشریح

احتمال بالدلیل کو احتمال قریب اور احتمال صحیح کہا جاتا ہے۔احتمال بلا دلیل کو احتمال بعید اور احتمال فاسد کہا جاتا ہے۔احتمال متعذر کو احتمال باطل کہا جاتا ہے۔احتمال باطل فقہا ومتکلمین ہر ایک کے یہاں غیر معتبر ہے۔احتمال بعید فقہا کے یہاں غیر معتبر ہے۔قطعی بالمعنی الاخص، قطعی بالمعنی الاعم، ظنی اور احتمال قریب واحتمال بعید کی تشریح درج ذیل ہے۔

اعلیٰ حضرت امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: (اِذَا اَذْعَنَّا بِشَیْءٍ–فَاِنْ لَمْ یَحْتَمِلْ خِلَافَه اَصْلًا کَوَحْدَانِیَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَحَقَّانِیَّةِ محمد صلی اللّٰه علیه وسلم فیقین بالمعنی الاخص–وان احتمل اِحْتِمَالًا نَاشِئًا لَا عَنْ دَلِیْلٍ

كَامْكَانِ اَنْ يَكُوْنَ الَّذِیْ نَرَاهُ زَيْدًا جِنِّيًّا تَشَكَّلَ بِشكله فبالمعنى الاعم-و مثل الاحتمال لَا نَظْرَ اِلَيْهِ اَصْلًا وَلَا يَنْزِلُ الْعِلْمُ عَنْ دَرَجَةِ الْيَقِيْنِ-اَمَّا النَّاشِیْءُ عَنْ دَلِيْلٍ فَيَجْعَلُه ظَنًّا-وَالْكُلُّ دَاخِلٌ فِی الْاِذْعَانِ)

(حاشیہ فتاویٰ رضویہ: جلد اول:ص6-رضا اکیڈمی ممبئی)

ترجمہ: جب ہم کوکسی چیز کا اذعان حاصل ہوتو اگر وہ اس کی جانب مخالف کا بالکل احتمال نہ رکھے، جیسے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حقانیت ،پس یہ یقین بالمعنی الاخص ہے،اور اگر ایسا احتمال ہو جو دلیل سے پیدا نہ ہو، جیسے اس بات کا امکان کہ جسے ہم زید سمجھ رہے ہیں، وہ کوئی جن ہو جو زید کی شکل اختیار کرلیا ہو، پس یہ قطعی بالمعنی الاعم ہے،اور اس قسم کے احتمال کی طرف توجہ نہیں کی جاتی ہے،اور ایسا احتمال علم کو یقین کے درجہ سے نیچے نہیں لاتا ہے،لیکن دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال پس وہ علم کو ظن بنا دیتا ہے،اور تمام (تینوں) اذعان میں داخل ہیں۔

کوئی جن زید کی شکل اختیار کرلے اور انسانوں کے درمیان زید کی طرح نظر آئے، یہ احتمال بعید ہے۔ بسا اوقات قوم جن کے افراد ایسا کرتے ہیں، جیسا کہ اہل مکہ کے دار الندوہ میں ابلیس شیخ نجدی کی صورت اختیار کر کے حاضر ہوا تھا۔اس قسم کے دیگر واقعات بھی کتابوں میں مرقوم ہیں کہ قوم جن کے افراد انسانی شکل میں انسانوں کو نظر آئے ہیں۔

احتمال بعید قطعیت بالمعنی الاعم کے منافی نہیں

جانب مخالف کا احتمال بعید ہوتو وہ قطعی بالمعنی الاعم ہے۔احتمال بعید قطعیت بالمعنی الاعم کے منافی نہیں،لیکن وہ قطعیت بالمعنی الاخص کے منافی ہے۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے تیمّم کی بحث میں رقم فرمایا:(اِذَا كَانَ شَیْءٌ ظَاهِرًا وَخِلَافُه مُحْتَمَلًا،لَا عَنْ دَلِيْلٍ،لَمْ يُعَارِضْهُ فَلَا يَقَعُ الشَّكُّ فی ذلک

الـظـاهـر لِعَدْمِ اِسْتِوَاءِ الطَّرْفَيْنِ-فَقَدْ نَصُّوْا فى علم الكلام-ان الاحتمال لا عن دليل لا ينافى اليقين بالمعنى الاعم فكيف ينافى الظن)

(فتاویٰ رضویہ: جلداول:ص726-رضاا کیڈمی ممبئ)

ترجمہ: جب کوئی چیز ظاہر ہو،اوراس کی جانب مخالف کا احتمال بلا دلیل (احتمال بعید) ہو تو وہ احتمال ظاہر کے معارض نہیں ہوگا، پس اس ظاہر میں شک واقع نہیں ہوگا ،طرفین کے مساوی نہ ہونے کی وجہ سے۔علم کلام میں علما نے صراحت کی ہے کہ احتمال بلا دلیل قطعیت بالمعنی الاعم کے منافی نہیں، پس وہ ظن کے منافی کیسے ہوگا۔

ظاہر ونص میں جانب مخالف کا احتمال بعید ہوتا ہے،اور یہ دونوں قطعی بالمعنی الاعم ہیں۔ احتمال بعید قطعیت بالمعنی الاعم کے منافی نہیں۔مفسر ومحکم قطعی بالمعنی الاخص ہوتے ہیں۔ان دونوں میں جانب مخالف کا احتمال بعید بھی نہیں ہوتا ہے۔شک کا معنی یہ ہے کہ طرفین مساوی ہوں۔جانب موافق یا جانب مخالف میں سے کوئی راجح نہ ہو۔ظن میں جانب موافق راجح ہوتی ہے۔قطعی میں جانب مخالف کا احتمال بالدلیل نہیں ہوتا ہے، پس اگر جانب مخالف کا بالکل احتمال نہ ہوتو وہ قطعی بالمعنی الاخص ہے اور جانب مخالف کا احتمال بلا دلیل ہوتو وہ قطعی بالمعنی الاعم ہے۔احتمال بلا دلیل قطعیت بالمعنی الاعم کے منافی نہیں، جیسے جانب مخالف کا امکان محض قطعیت بالمعنی الاخص کے منافی نہیں۔خبر متواتر میں جانب مخالف کا امکان محض ہوتا ہے،اس کے باوجود خبر متواتر قطعیت بالمعنی الاخص کا افادہ کرتی ہے۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے عبارت مذکورہ کے حاشیہ میں رقم فرمایا: **(الاحتمال اذا لم يكن عن دليل،لم يعارض الظاهر-بل لا ينفى اليقين بالمعنى الاعم)**

(حاشیہ: فتاویٰ رضویہ: جلداول:ص726-رضاا کیڈمی ممبئ)

ترجمہ:احتمال جب بلا دلیل ہوتو وہ ظاہر (ونص) کے معارض نہیں، بلکہ وہ قطعیت بالمعنی الاعم کے منافی نہیں۔

احتمال بعید اور امکان محض میں فرق

احتمال بعید اس امکان ذہنی کا نام ہے جس کے ساتھ کسی قسم کا استحالہ نہ ہو۔ جب اس امر کا عقلی امکان یعنی امکان ذاتی موجود ہے تو اس کا استحالہ بالذات معدوم و باطل ہے۔ اسی طرح اس کا استحالہ بالغیر واستحالہ عادیہ بھی مفقود ہونا لازم ہے۔ امکان محض کہ جس کے ساتھ استحالہ بالغیر یا استحالہ عادیہ ہو، وہ احتمال بعید نہیں اور ایسا امکان محض قطعیت بالمعنی الاخص کو باطل نہیں کرتا ہے، جب کہ احتمال بعید قطعیت بالمعنی الاخص کو باطل کر دیتا ہے۔

خبر متواتر میں عقلی امکان موجود ہے کہ کثیر مخبرین بھی کذب پر اتفاق کر لیں، لیکن ایسا ہونا محال عادی ہے، لہٰذا ایسا امکان محض قطعیت بالمعنی الاخص سے مانع نہیں ہوتا ہے، اور خبر متواتر کو قطعیت بالمعنی الاخص کا افادہ کرتی ہے۔ امکان محض اور احتمال بعید میں فرق ہے۔

احتمال بعید اس امکان ذہنی کا نام ہے جس کے ساتھ کسی قسم کا استحالہ نہ ہو۔ جب اس امر کا عقلی امکان یعنی امکان ذاتی موجود ہے تو اس کا استحالہ بالذات معدوم و باطل ہے۔ اسی طرح احتمال بعید کے تحقق کے لیے اس کا استحالہ بالغیر واستحالہ عادیہ بھی مفقود ہونا لازم ہے۔

امکان محض کہ جس کے ساتھ استحالہ بالغیر یا استحالہ عادیہ ہو، وہ احتمال بعید نہیں اور ایسا امکان محض قطعیت بالمعنی الاخص کو باطل نہیں کرتا ہے، جب کہ احتمال بعید قطعیت بالمعنی الاخص کو باطل کر دیتا ہے۔ جس میں احتمال بعید پایا جائے، وہ قطعی بالمعنی الاعم ہوتا ہے۔

خبر متواتر میں عقلی امکان (امکان محض) موجود ہے کہ کثیر مخبرین بھی کذب پر اتفاق کر لیں، لیکن ایسا ہونا محال عادی ہے، لہٰذا ایسا ''امکان محض'' قطعیت بالمعنی الاخص سے مانع نہیں ہوتا ہے، پس خبر متواتر قطعیت بالمعنی الاخص کا افادہ کرتی ہے، کیوں کہ خبر متواتر میں جانب مخالف کا امکان محض پایا جاتا ہے، لیکن احتمال بعید نہیں پایا جاتا ہے۔

امکان محض اور احتمال بعید میں فرق ہے۔ احتمال بعید قطعیت بالمعنی الاخص کے منافی

ہوتا ہے اور امکان محض قطعیت بالمعنی الاخص کے منافی نہیں ہوتا ہے۔

(1) امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:''خبر تواتر کہ احتمال امکانی رکھتی ہے''۔(فتاویٰ رضویہ: جلد ششم:ص229-رضا اکیڈمی ممبئی)

خبر متواتر میں خبر اور مخبر کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے امکان محض موجود ہے کہ وہ خبر کاذب ہو، اور کثیر مخبرین نے بھی کذب پر اتفاق کر لیا ہو، لیکن ایسا اتفاق محال عادی ہے ،لہٰذا ایسے امکان مجرد کے سبب خبر متواتر کی قطعیت بالمعنی الاخص متاثر نہیں ہوگی۔

(2) امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:''اب جو ہم خبر اہل تواتر کو دیکھتے ہیں تو وہ بالبداہۃ بروجہ عادت دائمہ ابدیہ غیر متخلفہ علم قطعی یقینی جازم ثابت غیر محتمل النقیض کو مفید ہوتی ہے جس میں عقل کسی طرح تجویز خلاف روانہیں رکھتی اگر چہ بنظر نفس ذات خبر ومخبر امکان ذاتی باقی ہے کہ ان کا جمع علی الکذب قدرت الٰہیہ سے خارج نہیں۔

تلویح میں ہے:(**المتواتر یوجب علم الیقینی بمعنی ان العقل یحکم حکما قطعیا بانھم لم یتواطؤا علی الکذب-وان ما اتفقوا علیہ حق ثابت فی نفس الامر غیر محتمل للنقیض-لا بمعنی سلب الامکان العقلی عن تواطئھم علی الکذب:اہ ملخصًا**)

مگر ایسا امکان منافی قطع بالمعنی الاخص بھی نہیں ہوتا: کما حققہ فی المواقف وشرحھا واشارالیہ فی شرح المقاصد وشرح العقائد وغیرھما''۔

(فتاویٰ رضویہ: جلد ششم:ص228-229-رضا اکیڈمی ممبئی)

ترجمہ:خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہونے کا معنی یہ ہے کہ عقل یقینی حکم لگاتی ہے کہ یہ لوگ کذب پر متفق نہ ہوئے ،اور جس پر ان کا اتفاق ہوا ہے وہ حق اور نفس الامر میں ثابت ہے اس میں نقیض کا احتمال نہیں ہے۔اس کا یہ معنی نہیں کہ ان کے جھوٹ پر جمع ہونے کا امکان عقلی کا سلب ہو گیا ہے۔(ملخصاً)

احتمال باطل کی تشریح

صدرالشریعہ بخاری نے رقم فرمایا:((هٰذَا الْاِحْتِمَالُ يُبْطِلُ الْحَقَائِقَ)يُمْكِنُ اَنْ يُرَادَ بِهَا حَقَائِقَ الْاَشْيَاءِ–فانه لو اُعْتُبِرَ مِثْلُ هٰذِهِ الْاِحْتِمَالَاتِ–يجوز اَنْ لَا يَكُوْنَ زَيْدٌ زَيْدًا–بَلْ عُدِمَ الشَّخْصُ الْاَوَّلُ وَخُلِقَ مَكَانَهٗ شَخْصٌ اٰخَرَ–وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقائق الاشياء–ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ–اِذْ مَا مِنْ لَفْظٍ اِلَّاوَلَهٗ اِحْتِمَالٌ قَرِيْبٌ اَوْ بَعِيْدٌ اَوْ خُصُوْصٌ اَوْ اِشْتِرَاكٌ اَوْ مَجَازٌ–فَاِنْ اُعْتُبِرَتْ هٰذِهِ الْاِحْتِمَالَاتُ مَعَ عَدَمِ الْقَرِيْنَةِ– تَبْطُلُ دَلَالَاتِ الْاَلْفَاظِ عَلَى الْمَعَانِى الموضوع لها)(التوضیح: جلداول:ص153)

ترجمہ:(یہ احتمال حقائق کو باطل کردے گا)ممکن ہے کہ حقائق سے اشیا کی حقیقت مراد لی جائے، کیوں کہ اگراس قسم کے احتمالات کا اعتبار کیا جائے تو جائز ہوگا کہ زید،زید نہ ہو، بلکہ زید اول معدوم ہو چکا ہو، اور اس کی جگہ دوسرا زید پیدا کر دیا گیا ہو،اور یہ بعینہ سوفسطائیہ کا مذہب ہے جو اشیا کی حقیقتوں کا انکار کرتے ہیں۔

اور ممکن ہے کہ حقائق سے الفاظ کے حقائق مراد ہوں، اس لیے کہ ہرلفظ کے لیے (معنی مراد کے علاوہ دیگر معانی کا)احتمال قریب، یا احتمال بعید، یا تخصیص، یا اشتراک یا مجاز (کا احتمال)ہوتا ہے، پس اگر بلاقرینہ ان احتمالات کا اعتبار کیا جائے تو معانی موضوع لہ پر الفاظ کی دلالت باطل ہو جائے گی۔

صدرالشریعہ بخاری قدس سرہ العزیز کا قول(هٰذَا الْاِحْتِمَالُ يُبْطِلُ الْحَقَائِقَ) (یہ احتمال حقائق کو باطل کردے گا)کا مفہوم یہ ہے کہ اگر ایسے احتمال باطل کا اعتبار کیا جائے تو تمام حقائق باطل ہو جائیں گے، پس اس قسم کے احتمال باطل کا کوئی اعتبار نہیں۔

زید نے چوری کی اور قاضی کی عدالت میں عینی شاہدین نے گواہی دی کہ زید کو ہم

لوگوں نے چوری کرتے دیکھا ہے۔اب زید کا وکیل کہے کہ جس زید نے چوری کی تھی ،وہ فنا ہو چکا ہے۔یہ دوسرا زید ہے جسے اللہ تعالیٰ نے بغیر ماں باپ کے پیدا فرمایا اور زید اول کی شکل وصورت اور اسی کی عمر کا بنادیا تو وکیل کی یہ بات قبول نہیں کی جائے گی۔

اللہ تعالیٰ ضرور اس بات پر قادر ہے کہ بغیر ماں باپ کے زید اول کا ہم شکل وہم عمر کسی انسان کو پیدا کردے ،لیکن عادت الٰہیہ اس طرح جاری نہیں ،لہٰذا قدرت الٰہیہ کی جانب نسبت کرتے ہوئے ایسا ہونا ضرور ممکن ہے،لیکن عادت الٰہیہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ بات محال عادی ہے، کیوں کہ عادت الٰہیہ اس طرح جاری نہیں، پس یہ احتمال باطل ہے۔

حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ولادت بغیر والد کے ہوئی ،لیکن ایسا نہیں کہ وہ بعد ولادت فوراً جوان ہوگئے ، بلکہ رفتہ رفتہ جوانی کی عمر کو پہنچے ،گرچہ قدرت الٰہی سے یہ بعید نہیں ،لیکن عادت الٰہیہ اس طرح جاری نہیں کہ بچہ پیدا ہوتے ہی جوان یا بوڑھا ہوجائے۔

امکان محض کہ جس کے ساتھ استحالہ بالغیر یا استحالہ عادیہ ہو،وہ احتمال باطل ہے۔

وہ عقلی امکان کہ جس کے ساتھ استحالہ بالغیر یا استحالہ عادیہ نہ ہو،وہ احتمال بعید ہے۔

احتمال بالدلیل اور احتمال بلا دلیل کی مثال

(1)ملا احمد جیون جون پوری نے رقم فرمایا:**(والثانی فی وجوہ البیان بذلک النظم–وھی اربعة ایضا الظاھر والنص والمفسر والمحکم)لانہ ان ظھر معناہ فاما ان یحتمل التاویل اولا–فان احتملہ فان کان ظھور معناہ بمجرد الصیغة فھو الظاھر والا فھو النص–وان لم یحتملہ فان قبل النسخ فھو المفسر والا فھو المحکم)**(نورالانوار:ص12-طبع ہندی)

ترجمہ:دوسری تقسیم اس نظم کے بیان کی صورتوں کے بارے میں ہے اور وہ بھی چار قسمیں ہیں ،ظاہر ونص ومفسر ومحکم ،اس لیے کہ اگر اس کا معنی ظاہر ہو، پس یا تو وہ تاویل کا

احتمال رکھے گا یا نہیں رکھے گا، پس اگر وہ تاویل کا احتمال رکھے تو اگر اس کے معنی کا ظہور صرف صیغہ کے اعتبار سے ہو، پس وہ ظاہر ہے، ورنہ وہ نص ہے، اور اگر وہ تاویل کا احتمال نہ رکھے تو اگر منسوخی کو قبول کرے تو وہ مفسر ہے، ورنہ وہ محکم ہے۔

(2) ملا احمد جیون جون پوری نے رقم فرمایا: ((**وحکمه وجوب العمل بما وضح علٰی احتمال تاویل،هو فی حیز المجاز)ای حکم النص وجوب العمل بالمعنی الذی وضح منه مع احتمال تاویل کان فی معنی المجاز.**

و هذا التاویل قد یکون فی ضمن التخصیص بان یکون عاما یحتمل التخصیص-وقد یکون فی ضمن غیره بان یکون حقیقة تحتمل المجاز فلا حاجة الی ان یقال علٰی احتمال تاویل او تخصیص کما ذکره غیره-ولما احتمل هذا الاحتمال النص کان الظاهر الذی هو دونه اولی بان یحتمله ولکن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعیة)

(نور الانوار: ص86-طبع ہندی)

ترجمہ: (نص کا حکم اس پر عمل کا واجب ہونا ہے جو واضح ہو، تاویل کے احتمال کے ساتھ، وہ تاویل مجاز کی منزل میں ہے) یعنی نص کا حکم اس معنی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو اس سے واضح ہو، تاویل کے احتمال کے ساتھ کہ وہ تاویل مجاز کی منزل میں ہے، اور یہ تاویل کبھی تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے اور کبھی غیر تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے، بایں طور پر کہ وہ ایسی حقیقت ہو جو مجاز کا احتمال رکھے، پس یہ کہے جانے کی ضرورت نہیں کہ نص تاویل یا تخصیص کا احتمال رکھتی ہے جیسا کہ مصنف کے علاوہ نے ذکر کیا، اور جب نص یہ احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو (ظہور معنی میں) اس سے کم رتبہ ہے، وہ بدرجہ اولیٰ تاویل کا احتمال رکھے گا، لیکن اس قسم کے احتمالات قطعیت کے لیے مضر نہیں۔

(3) ملا احمد جیون جون پوری (۱۰۴۷ھ-۱۱۳۰ھ) نے رقم فرمایا: ((وامـــــا

المفسر فما ازداد وضوحًا علی النص علٰی وجه لایبقی معه احتمالُ التاویل والتخصیص)سواء انقطع ذلک الاحتمال ببیان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم بان کان مجملًا فَلَحِقَه بَیَانٌ قَاطِعٌ بِفِعْلِ النَّبِیِّ صلی اللّٰہ علیه وسلم اَوْبِقَوْلِه فصارمفسرا–اَوْ بِاِیْرَادِ اللّٰہِ تَعَالٰی کَلِمَةً زَائِدَةً یَنْسَدُّ بِهَا بَابُ التَّخْصِیْصِ والتَّاوِیْلِ کَمَا سیاتی) (نورالانوار:ص86-طبع ہندی)

ترجمہ:لیکن مفسر پس وہ ہے جو(معنی کی)وضاحت کے اعتبار سے نص سے زائد ہو، اس طرح کہ اس کے ساتھ تاویل وتخصیص کا احتمال نہ ہو،خواہ یہ احتمال حضوراقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بیان(قطعی)سے منقطع ہوجائے،بایں طور کہ وہ مجمل ہو،پھر حضوراقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول یا فعل کے ذریعہ اس سے بیان قطعی لاحق ہو،پس وہ مفسر ہو جائے،یا اللہ تعالیٰ کوئی زائد کلمہ نازل کرے جس سے تخصیص وتاویل کا دروازہ بند ہوجائے، جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

(4)((وقوله تعالٰی:(فَسَجَدَ الْمَلٰئِکَةُ کُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّا اِبْلِیْس)مثالٌ لِلْمُفَسَّرِ–فَاِنَّ قَوْلَه:(فَسَجَدَ)ظَاهِرٌ فِیْ سُجُوْدِ الْمَلَائِکَةِ نَصٌّ فِیْ تَعْظِیْمِ اٰدَمَ –لٰکِنَّه یحتمل التخصیص ای سجود بعض الملائکة–بِاَنْ یَکُوْنَ الْمَلَائِکَةُ عَامًّا مخصوصَ البعض–ویحتمل التاویلَ بِاَنْ سَجَدُوْا متفرقین اَوْ مُجْتَمِعِیْنَ فَانْقَطَعَ اِحْتِمَالُ التَّخْصِیْصِ بِقَوْلِه(کُلِّهِمْ)–واحتمالُ التَّاوِیْلِ بقوله:(اَجْمَعُوْنَ)فَصَارَ مُفَسَّرًا)(نورالانوار:ص87-طبع ہندی)

ترجمہ:اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک(تو جتنے فرشتے تھے سب کے سب سجدے میں گرے،سوا ابلیس کے)،پس ارشاد الٰہی(پس سجدہ کیا)فرشتوں کے سجدہ کے بارے میں ظاہر ہے اور حضرت آدم علیٰ رسولنا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کی تعظیم میں نص ہے،لیکن وہ تخصیص یعنی بعض ملائکہ کے سجدہ کرنے کا احتمال رکھتا ہے،بایں طور کہ لفظ ملائکہ عام مخصوص منہ البعض

ہو، اور اس تاویل کا احتمال رکھتا ہے کہ فرشتے متفرق طور پر سجدہ کیے ہوں یا ایک ساتھ سجدہ کیے ہوں ، پس ارشاد الٰہی (کلہم) سے تخصیص کا احتمال منقطع ہو گیا اور ارشاد خداوندی (اجمعون) سے تاویل کا احتمال ختم ہو گیا، پس یہ کلام مفسر ہو گیا۔

ضروریات دین کی نقیض

ضروریات دین قطعی بالمعنی الاخص دینی امور ہیں ۔قطعی بالمعنی الاخص میں جانب مخالف کا بالکل احتمال نہیں ہوتا ہے، نہ احتمال بالدلیل ہوتا ہے، نہ احتمال بلا دلیل، پس قطعی بالمعنی الاخص وہ ہے جس کی جانب موافق ضروری الثبوت اور واجب الوقوع ہو، اور جانب موافق میں کسی قسم کا بالکل تردد واحتمال نہ ہو، خواہ جانب مخالف عقلاً محال بالذات ہو، یا ممکن بالذات ہو، لیکن دونوں صورت میں جانب مخالف شرعاً محال ہوگی ۔

(الف) ضروری دینی اگر عقلاً واجب بالذات ہو تو اس کی نقیض عقلاً محال بالذات ہوگی ، جیسے صدق الٰہی ضروریات دین سے ہے اور یہ عقلاً واجب بالذات ہے تو اس کی نقیض یعنی کذب الٰہی عقلاً محال بالذت ہے۔ کذب الٰہی کو ممکن ماننا دیوبندیوں کی ہٹ دھرمی ہے۔

(ب) ضروری دینی اگر عقلاً ممکن بالذات ہو تو اس کی نقیض عقلاً محال بالغیر ہوگی ، کیوں کہ نقیض کے وقوع سے کذب الٰہی ثابت ہو جائے گا ، کیوں کہ ضروریات دین اللہ تعالیٰ کے قطعی بالمعنی الاخص احکام ہیں، خواہ وہ قرآن میں مذکور ہوں یا اللہ تعالیٰ کے مبعوث فرمودہ رسول (حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) نے ان کو بیان فرمایا ہو۔

مثلاً پانچ وقت کی نماز کی فرضیت ضروریات دین سے ہے تو اب چھ وقت کی نماز کا فرض ہو جانا (فرضیت کا وقوع) محال بالغیر ہوگا ۔اگر چھ وقت کی فرضیت کو واقع مانا جائے تو کذب الٰہی ثابت ہو جائے گا اور چھ وقت کی فرضیت کے امکان وقوعی کا قول کرنے والا کافر کلامی ہوگا ، کیوں کہ اس سے ضروری دینی کا من کل الوجوہ انکار ہو جاتا ہے۔

چھ وقت کی نماز کی فرضیت فی نفسہ عقلاً ممکن بالذات ہے۔اللہ تعالیٰ نے پچاس وقت کی نماز فرض فرمائی تھی، پھر تعداد میں تخفیف کی گئی اور ثواب پچاس نمازوں کا عطا فرمایا گیا۔اب جب کہ پانچ ہی وقت کی نماز فرض قرار دی جا چکی ہے تو اب چھ وقت کی نماز کی فرضیت شرعاً محال اور عقلاً محال بالغیر ہے۔چھ وقت کی نماز کی فرضیت کے امکان وقوعی کا قول کرنے والا کافر کلامی ہوگا، کیوں کہ اس سے ضروری دینی کا من کل الوجوہ بطلان ہو جاتا ہے۔

ضروری دینی کی نقیض کی دو قسمیں اور دونوں کا حکم

ضروری دینی کی نقیض کی دو قسمیں ہیں: (1) محال بالغیر (2) محال بالذات۔

قسم اول کا حکم

وہ دینی امور جو عقلاً ممکن اور شرعاً محال ہوں۔اس کی ایک مثال درج ذیل ہے۔

کافر کا ہمیشہ جہنم میں رہنے کا مسئلہ ضروریات دین سے ہے اور اس کی نقیض یعنی کافر کی بخشش ومغفرت عقلاً ممکن ہے اور شرعاً محال ہے، پس عفو کافر عقلاً محال بالغیر ہے، عقلاً محال بالذات نہیں۔فتاویٰ رضویہ (جلد ششم: ص269: رضا اکیڈمی، ممبئی) میں عفو کافر کی تفصیل ہے۔اگر عفو کافر کو عقلاً ممکن مانا جائے تو کوئی اعتراض نہیں، کیوں کہ یہ عقلاً ممکن ہی ہے۔اگر عفو کافر کا امکان وقوعی مانا جائے کہ عفو کافر کا وقوع اور وجود صحیح ہے تو عفو کافر کا محال بالغیر ہونا باطل ہو گیا، کیوں کہ محال بالغیر کا وقوع ووجود صحیح نہیں جب تک کہ استحالہ بالغیر کی علت موجود ہو، اور ضروریات دین دائمی طور پر ضروری دینی ہیں، لہٰذا عفو کافر کے استحالہ بالغیر کی علت دائمی ہے، پس عفو کافر کے وقوع ووجود کو صحیح ماننا غلط ہے۔

عفو کافر اور عقلاً ممکن بالذات دینی امور میں استحالہ بالغیر کا سبب ورود شرع ہے، پس عفو کافر کا امکان وقوعی ماننے سے اس کا شرعی استحالہ باطل ہو جاتا ہے اور آیت طیبہ (ان اللّٰہ لا یغفر ان یشرک بہ) (سورہ نساء: آیت48) کا من کل الوجوہ انکار ہو جاتا ہے

اور عفو کافر کے امکان وقوعی کے قائل پر کفر کلامی کا حکم نافذ ہوتا ہے۔

دوسری تشریح یہ ہے کہ عفو کافر کے وقوع ووجود کو صحیح ماننے سے کلام الٰہی کا کذب ثابت ہوجاتا ہے اور یہی (کلام الٰہی کے کذب کا ثابت ہوجانا) عفو کافر کے استحالہ بالغیر کی علت ہے اور یہ علت دائمی ہے، کیوں کہ جب کبھی عفو کافر کے وقوع کو صحیح مانا جائے، تب کلام الٰہی کا کذب ثابت ہوجائے گا، لہٰذا عفو کافر کا امکان وقوعی ماننے سے آیت قرآنیہ (ان اللّٰہ لا یغفر ان یشرک بہ) (سورہ نساء: آیت 48) کا من کل الوجوہ انکار ہوجاتا ہے اور شرعی استحالہ باطل ہوجاتا ہے اور عفو کافر کے امکان وقوعی کے قائل پر کفر کلامی کا حکم ہوتا ہے۔

سوال: عفو کافر کو عقلاً ممکن ماننے پر کلام الٰہی (ان اللّٰہ لا یغفر ان یشرک بہ) (سورہ نساء: آیت 48) کا کذب لازم آتا ہے، کیوں کہ عفو کافر عقلاً ممکن اسی وقت ہوگا جب مذکورہ کلام الٰہی صادق نہ ہو، پس امکان عقلی ماننے پر کفر فقہی کا حکم ہونا چاہئے؟

جواب: عفو کافر فی نفسہ عقلی طور پر ممکن ہی ہے، یعنی اس کا امکان عقلی ثابت ہے، لیکن ورود شرع کے سبب عفو کافر محال بالغیر ہو چکا ہے، لہٰذا اس کا امکان وقوعی باطل ہوگیا۔

جو امر دینی عقلاً محال ہو، وہ شرعاً بھی محال ہوتا ہے۔ اگر اس کو عقلاً ممکن مانا جائے تو اس کا شرعاً بھی ممکن ہونا لازم آئے گا اور شرعی استحالہ کا بطلان لازم آئے گا، لہٰذا وہ دینی امور جو عقلاً محال ہیں، ان کو عقلاً ممکن ماننے پر کفر فقہی کا حکم عائد ہوگا۔

دراصل ایسے دینی امور دلیل عقل سے ہی ثابت ہوتے ہیں اور شریعت میں اس کی تائید ہوتی ہے۔ دلیل عقل سے اعتقادی امور ثابت ہوتے ہیں، فقہی امور دلیل عقل سے ثابت نہیں ہوتے۔ اعتقادی مسائل کے چار دلائل ہیں: قرآن وحدیث، اجماع وعقل۔

قسم دوم کا حکم

وہ دینی امور جو عقلاً وشرعاً محال ہوں۔ اس کی دو مثالیں درج ذیل ہیں۔

(1) حضور اقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام کا خاتم النبیین ہونا ضروریات دین سے ہے اور خاتم النبیین کے بعد نبی جدید کی آمد شرعاً بھی محال ہے اور عقلاً بھی محال ہے، کیوں کہ صفت ختم اشتراک وتعدد کو قبول نہیں کرتی ہے۔ المعتمد المستند (ص 120) میں تفصیل ہے۔

خاتم النبیین کے بعد نبی جدید کا نہ آنا عقلاً وشرعاً واجب بالذات ہے اور نبی جدید کا آنا عقلاً وشرعاً محال بالذات ہے۔

خاتم النبیین کے بعد کسی نبی جدید کی آمد کا نہ شرعی امکان ہے، نہ عقلی امکان۔ اگر محض امکان عقلی مانا جائے اور امکان وقوعی کا انکار کیا جائے تو کفر فقہی کا حکم نافذ ہوگا، کیوں کہ امکان عقلی مان لینے سے کلام الٰہی (ولکن رسول اللّٰہ وخاتم النبیین) (سورہ احزاب: آیت 40) کا کذب لازم آتا ہے۔ نبی جدید کی آمد اسی وقت ممکن ہوگی جب مذکورہ کلام الٰہی صادق نہ ہو۔ جب یہ کلام صادق ہے تو نبی جدید کا امکان عقلی ثابت نہیں ہوسکتا، پس محض امکان عقلی ماننے پر کلام الٰہی کا کذب لازم آتا ہے اور جس قول سے کلام الٰہی کا کذب آئے، اس پر کفر فقہی کا حکم ہوتا ہے۔

اور نبی جدید کی آمد کا امکان وقوعی مان لینے سے کذب ثابت ہوجاتا ہے اور آیت قرآنیہ (ولکن رسول اللّٰہ وخاتم النبیین) (سورہ احزاب: آیت 40) کا من کل الوجوہ انکار ہوجاتا ہے، پس ختم نبوت کے بعد نبی جدید کی آمد کے امکان وقوعی کا قول کرنے والے پر کفر کلامی کا حکم نافذ ہوتا ہے جیسے نانوتوی پر کفر کلامی کا حکم نافذ ہوا۔

(2) اللہ تعالیٰ کا کذب شرعاً بھی محال ہے اور عقلاً بھی محال ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ ہر عیب ونقص سے پاک ہے۔ سبحن السبوح میں اس کی تفصیل ہے۔ اللہ تعالیٰ کا صدق عقلاً وشرعاً واجب بالذات ہے اور کذب عقلاً وشرعاً محال بالذات ہے۔

پس کذب الٰہی کا نہ شرعی امکان ہے، نہ عقلی امکان۔ اگر محض امکان عقلی مانا جائے اور امکان وقوعی کا انکار کیا جائے تو کفر فقہی کا حکم نافذ ہوگا، کیوں کہ امکان عقلی مان لینے سے

کلام الٰہی:(ومن اصدق من اللہ قیلا) (سورہ نساء: آیت 122) کا کذب لازم آئے گا۔ کذب الٰہی اسی وقت ممکن ہوگا جب مذکورہ کلام الٰہی صادق نہ ہو۔ جب یہ کلام صادق ہے تو کذب کا امکان عقلی ثابت نہیں ہوسکتا، پس محض امکان عقلی ماننے پر کلام الٰہی کا کذب لازم آتا ہے اور جس قول سے کلام الٰہی کا کذب آئے، اس پر کفر فقہی کا حکم ہوتا ہے۔

اور کذب کا امکان وقوعی مان لینے سے کذب ثابت ہوجاتا ہے اور آیت قرآنیہ (ومن اصدق من اللہ قیلا) (سورہ نساء: آیت 122) کا من کل الوجوہ انکار ہوجاتا ہے، پس کذب کے امکان وقوعی کا قول کرنے والے پر کفر کلامی کا حکم نافذ ہوگا جیسے گنگوہی پر کفر کلامی کا حکم نافذ ہوا۔

امکان ذاتی اور امکان عقلی دونوں ایک ہیں، ممکن بالذات اور ممکن عقلی دونوں ایک ہیں۔ استحالہ بالذات اور استحالہ عقلی دونوں ایک ہیں۔ محال بالذات اور محال عقلی دونوں ایک ہیں۔ امکان وقوعی کو تجویز عقلی کہا جاتا ہے، یعنی عقلاً اس کے وجود کو جائز سمجھنا۔

احتمال نقیض اور امکان نقیض

علامہ بحر العلوم فرنگی محلی نے رقم فرمایا:(والمراد بالقطع المعنی الاخص- وھو مَا لَا یَحْتَمِلُ النَّقِیض وَلَوْ اِحْتَمَالًا بعیدًا-وَلَوْغَیْرَنَاشٍ عن الدلیل)

(فواتح الرحموت: جلد دوم:ص 414-دار الکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ: قطع سے قطع بالمعنی الاخص مراد ہے۔ قطع بالمعنی الاخص وہ ہے جو نقیض کا احتمال بعید بھی نہ رکھے، گرچہ وہ دلیل سے پیدا نہ ہو۔

ضروری دینی قطعی بالمعنی الاخص ہوتا ہے اور قطعی بالمعنی الاخص کسی نقیض کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اب اس کی نقیض یا تو محال بالذات ہوگی، یا ممکن بالذات اور شرعاً محال یعنی محال بالغیر ہوگی اور پائی نہیں جائے گی۔ عدم احتمال نقیض کا یہی مفہوم ہے کہ نقیض کے لیے امکان

وقوعی ثابت نہ ہو۔امکان عقلی بعض صورت میں ثابت ہوگا اور بعض صورت میں ثابت نہیں ہوگا،یعنی وہ ضروری دینی واجب عقلی یا محال عقلی ہوتو اس کی نقیض کا امکان عقلی بھی نہیں ہوگا۔

احتمال نقیض الگ ہے اور امکان نقیض ہے۔نقیض کے ممکن بالذات ہونے سے اس کے وجود کا احتمال ہونا لازم نہیں،مثلاً کسی کی نقیض ممکن بالذات ہے،لیکن وہ محال بالغیر ہے تو اس کے وجود کا احتمال نہیں ہوگا۔جو شرعاً محال ہو،شرعاً اس کے وجود کا امکان محض بھی نہیں ہو گا،کیوں کہ جو محال ہوتا ہے،اس کے وجود کا امکان بھی نہیں ہوتا۔محال عقلی کے واسطے امکان عقلی معدوم ہوگا اور محال شرعی کے لیے امکان شرعی معدوم ہوگا۔

المعتقد کی عبارت کی تشریح

سیف اللہ المسلول حضرت علامہ فضل رسول بدایونی قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:

(انہ لم یوخذ فی مفہوم العلم القطعی استحالۃ النقیض-بل الماخوذ مجرد الجزم عن مُوْجِبٍ-بان الاٰخر ھو الواقع-وان کان نقیضہ لم یستحل وقوعہ) (المعتقد المنتقد:ص 21-المجمع الاسلامی مبارکپور)

ترجمہ:علم قطعی کے مفہوم میں نقیض(جانب مخالف)کا محال ہونا مراد نہیں،بلکہ دلیل کے ذریعہ صرف اس کا یقینی ہونا مراد ہے کہ دوسرا(محمول موضوع کے لیے)واقع ہے،اگرچہ اس کی نقیض کا وقوع محال نہ ہو۔

لفظ''موجب''سے دلیل مراد ہے۔خواہ وہ دلیل عقل ہو،یا قرآن وحدیث۔علامہ بدایونی قدس سرہ العزیز کے قول(الاٰخر ھو الواقع)سے مراد یہ ہے کہ موضوع کے لیے آخر یعنی محمول ثابت وواقع ہے۔عبارت مذکورہ بالا سے ثابت ہوا کہ قطعی کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی جانب موافق ضروری الثبوت ہو۔اس ثبوت میں کسی قسم کا وہم واحتمال نہ ہو۔اس کی جانب مخالف محال بالذات ہو،یا نہ ہو۔ہاں،جانب مخالف شرعاً محال ہوگی۔

کفار کا ہمیشہ جہنم میں رہنا ضروریات دین میں سے ہے،اوراس کی نقیض یعنی عفو کافر عقلاً ممکن ہے اور شرعاً محال ہے۔(المعتقد المنتقد :ص90-المجمع الاسلامی مبارک پور)

الغرض قطعی بالمعنی الاخص کی جانب مخالف کا امکان وقوعی نہیں ہونا چاہئے۔جانب مخالف کا محض امکان عقلی قطعیت بالمعنی الاخص کے منافی نہیں۔

المعتقد المنتقد کی عبارت(**وان کان نقیضہ لم یستحل وقوعہ**) کا مفہوم یہ ہے کہ من حیث ہو ہو قطعی بالمعنی الاخص کی نقیض کا وقوع محال ہونا ضروری نہیں،لیکن دیگر اعتبارات کے سبب نقیض کا وجود ووقوع محال بالغیر یا محال عادی ہوگا،مثلاً ابھی زید کا اپنے گھر میں ہونا قطعی بالمعنی الاخص ہے تو اسی وقت زید کا باغ میں ہونا محال بالغیر ہوگا،کیوں کہ ایک شخص ایک وقت میں مختلف مقام میں موجود نہیں ہوسکتا ہے،لیکن فی نفسہ زید کا باغ میں ہونا ممکن بالذات ہے۔استحالہ بالغیر لاحق ہونے کا سبب یہ ہے کہ زید اس اپنے گھر میں ہے ،پس اسی وقت اس کا باغ میں ہونا محال بالغیر ہے۔کرامت ومعجزہ کا حکم جداگانہ ہے۔

یقین کلامی سے احتمال کلامی کی نفی

(1)امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:(**ومعلوم قطعًا ان العلم بحقیقة شیء ینفی احتمال ضده–الکلامی الکلامی والفقهی الفقهی**)

(فتاویٰ رضویہ: جلد اول:ص657-جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ:اور یہ قطعاً معلوم ہے کہ کسی شئ کی حقیقت کا یقین اس کی ضد کے احتمال کی نفی کرتا ہے۔یقین کلامی احتمال کلامی کی نفی کرتا ہے،اور یقین فقہی احتمال فقہی کی نفی کرتا ہے۔

(2)امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:(**فان قلت :العلم الفقهی بشیء لا ینفی احتمال ضده بل یحققة اذ ما هو الا غلبة ظن فلو قطع الاحتمال لکان قطعًا–قلت:بلٰی ینفی الفقهی اذ لو نشأ عن دلیل غیرساقط**

نفی غلبة الظن بضده والا لم یکن احتمالا یبنی علیه حکم فقهی-لان الساقط المضمحل لا عبرة به کما سمعت)

(فتاویٰ رضویہ: جلداول:ص659-جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ: اگر یہ کہو کہ کسی شئ کا یقین فقہی اس کی ضد کے احتمال کی نفی نہیں کرتا، بلکہ اس کا اثبات کرتا ہے، اس لیے کہ علم فقہی وہی غلبہ ظن ہے، اگر احتمال ختم کر دیا جائے تو وہ قطعی ہو جائے۔ میں کہوں گا کیوں نہیں؟ وہ احتمال فقہی کی نفی کرتا ہے، اس لیے کہ احتمال اگر دلیل غیر ساقط سے پیدا ہوا ہے تو اپنی ضد کے غلبہ ظن کی نفی کر دے گا، ورنہ وہ ایسا احتمال ہی نہ ہوگا جس پر کسی فقہی حکم کی بنیاد رکھی جائے، اس لیے کہ ساقط مضمحل کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، جیسا کہ پہلے سن چکے۔

قطعی فقہی بھی احتمال فقہی کی نفی کرتا ہے۔ اگر جانب مخالف کا احتمال قابل اعتبار دلیل سے پیدا ہو تو جانب موافق میں غلبہ ظن نہیں پایا جائے گا، پس جانب موافق میں قطعیت فقہی نہیں پائی جائے گی، لیکن جب اس کو قطعی فقہی تسلیم کیا گیا ہے تو جانب مخالف کا احتمال قابل اعتبار دلیل سے نہیں ہوسکتا، بلکہ وہ ساقط و مضمحل دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال ہوگا۔ قطعیت فقہی جانب مخالف کے احتمال بدلیل معتبر کی نفی کر دے گا۔ الغرض قطعی کی ہر قسم اپنی قطعیت کے اعتبار سے احتمالات کی نفی کرے گی۔

فقہا کے یہاں احتمال سے احتمال بالدلیل مراد

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: **(وبیان ذلک علی ما ظهر للعبد الضعیف بحسن التوقیف من المولی اللطیف ان الحکم بشئ اما ان یحتمل خلافه احتمالا صحیحا ناشئا عن دلیل غیر ساقط حتی یکون للقلب الیه رکون او لا-الاول هو الظن باصطلاح الفقه-والثانی العلم**

ویشمل ما اذا لم یکن ثمہ تصور ما للخلاف اصلا وھو الیقین بالمعنی الاخص-اوکان تصورہ بمجرد امکانہ فی حد نفسہ من دون ان یکون ھھنا مشار لہ من دلیل ما اصلا وھو الیقین بالمعنی الاعم.

اوکان عن دلیل ساقط مضمحل لا یرکن الیہ القلب وھو غالب الظن واکبر الرأی-والیقین الفقھی لالتحاقہ فیہ بالیقین.

وبہ علم ان فی الاحکام الفقھیۃ لا عبرۃ بالاحتمال المضمحل الساقط اصلا کما لا حاجۃ الی الیقین الجازم بشئ من المعنیین کذلک.

ففی بناء الاحکام اذا اطلقوا الاحتمال فانما یریدون الاحتمال الصحیح وھو الناشئ عن دلیل غیر ساقط

واذا اطلقوا العلم فانما یعنون المعنی الاعم الشامل لاکبر الرأی،ای ما لا یحتمل خلافہ احتمالا صحیحا، وبہ علم ان غلبۃ الظن بشئ واحتمال ضدہ لا یمکن اجتماعھما بالمعنی المذکور)

(فتاویٰ رضویہ: جلداول:ص656-655-جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ: اس کا بیان جیسا کہ رب لطیف کے حسن توفیق سے بندہ ضعیف پر منکشف ہوا، یہ ہے کہ کسی شئ کا حکم کرنے میں یا تو اس کے خلاف کا احتمال ہوگا۔ایسا احتمال صحیح جو دلیل غیر ساقط سے پیدا ہوا ہو، یہاں تک کہ اس کی جانب دل کا جھکاؤ ہو،یا اس کے خلاف کا ایسا احتمال نہ ہوگا۔اول اصطلاح فقہ میں ظن کہلاتا ہے،اور ثانی کو علم ویقین کہا جاتا ہے۔

یہ علم اس کو شامل ہوتا ہے کہ:(۱)خلاف کا وہاں بالکل کوئی تصور ہی نہ ہو۔یہ یقین بمعنی اخص ہے(۲)خلاف کا تصور محض اس کے فی نفسہ ممکن ہونے کی حد تک ہو،اس پر کسی طرح کی کوئی دلیل بالکل نہ ہو۔یہ یقین بمعنی اعم ہے(۳)خلاف کا تصور ایسی کمزور ساقط

دلیل سے پیدا ہو جس کی طرف دل کا جھکاؤ نہ ہو۔ یہ غالب ظن، اکبر رائے اور یقین فقہی کہلاتا ہے، اس لیے کہ فقہ میں اسے یقین کا حکم حاصل ہے۔

اسی سے معلوم ہوا کہ فقہی احکام میں کمزور ساقط احتمال کا بالکل کوئی اعتبار نہیں، جیسے اس میں ان دونوں معنوں میں یقین جازم کی بھی حاجت نہیں، پس فقہا بنائے احکام میں جب لفظ احتمال بولتے ہیں تو اس سے احتمال صحیح مراد لیتے ہیں۔ یہ وہی ہے جو کسی غیر ساقط دلیل سے پیدا ہوا ہو۔ اور جب لفظ علم ویقین بولتے ہیں تو اس سے وہ معنی اعم مراد لیتے ہیں جو اکبر رائے کو بھی شامل ہے، یعنی جس کے خلاف کا کوئی صحیح احتمال نہ ہو۔ اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کسی شئی کا غلبہ ظن اور اس کی ضد کا احتمال بمعنی مذکور دونوں باتیں جمع نہیں ہوسکتیں۔

منقولہ بالا عبارت میں قطعی کی تینوں اقسام اور ظن بالمعنی الاخص کا بیان ہے۔ قطعی کی قسم سوم ظن بالمعنی الاعم اور قطع بالمعنی الاعم ہے۔ متکلمین اس کو قطعی نہیں مانتے ہیں۔

وماتوفیقی الا باللہ العلی العظیم والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الکریم وآلہ العظیم

باب پنجم

باسمہ تعالیٰ وبحمدہ والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الاعلیٰ وآلہ واصحابہ اجمعین

غیر متعین کب متعین ہوجاتا ہے؟

ضروریات دین (قسم اول) کا ثبوت قطعی بالمعنی الاخص دلائل سے ہوتا ہے۔
ضروریات اہل سنت (ضروریات دین:قسم دوم) کا ثبوت قطعی بالمعنی الاعم دلائل سے ہوتا ہے۔قطعی الدلالت بالمعنی الاخص یعنی مفسر ومحکم متعین فی المفہوم ہوتے ہیں۔قطعی الدلالت بالمعنی الاعم یعنی ظاہر ونص متبین فی المفہوم ہوتے ہیں۔

کبھی وضع کے اعتبار سے کسی لفظ کا معنی غیر متعین ہوتا ہے، جیسے مشترک ۔کبھی استعمال کے اعتبار سے لفظ کا معنی غیر متعین ہوتا ہے، جیسے کنایہ۔خفی المراد یعنی خفی ،مشکل، مجمل اور مشترک کا کوئی مفہوم جب دلیل ظنی سے راجح ہو جائے تو وہ مؤول ہے۔اگر خفی المراد اور مشترک کا معنی دلیل قطعی بالمعنی الاخص سے متعین ہو جائے تو وہ مفسر ہو جاتا ہے۔

مؤول کی تشریح

جب خفی ،مشکل اور مجمل سے خفا کا زوال دلیل ظنی سے ہو، یا مشترک کا بعض معنی دلیل ظنی سے ترجیح پا جائے تو یہ مؤول ہے۔

اگر خفا کا زوال اور معنی مراد کا تعین دلیل قطعی بالمعنی الاخص سے ہو تو یہ مفسر ہے۔

ملا احمد جیون نے رقم فرمایا:(**ان المشترک ما دام لم یترجح احد معنییه علی الأخر فهو مشترکٌ–وَاِذَا تَرَجَّحَ اَحَدُ مَعْنَیَیْهِ بتاویل المجتهد– صَارَ ذٰلِکَ الْمُشْتَرَکُ بِعَیْنِهٖ مُؤَوَّلًا**)(نورالانوار:ص85)

ترجمہ:جب تک مشترک کے دو معنوں میں سے کوئی معنی دوسرے پر راجح نہ ہو،تب

وہ مشترک ہے، اور جب اس کے دو معنوں میں سے کوئی ایک معنی مجتہد کی تاویل سے راجح ہو جائے تو بعینہ وہی مشترک مؤول ہو جاتا ہے۔

امام ابوالبرکات نسفی نے متن منار میں رقم فرمایا:(**وَاَمَّا الْمُؤَوَّلُ فَمَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَکِ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ بِغَالِبِ الرَّأيِ**)(نورالانوار:ص85)

ترجمہ:لیکن مؤول وہ ہے کہ مشترک کا بعض معنی غالب رائے سے راجح ہو جائے۔

جب خفی ومشکل ومجمل کا خفا دلیل ظنی سے زائل ہو جائے تو یہ بھی مؤول ہو جاتے ہیں ،جیسے ایک معنی دلیل ظنی سے ترجیح پا جانے کے وقت مشترک مؤول ہو جاتا ہے۔

ملا احمد جیون نے رقم فرمایا:(**فالخفی والمشکل والمجمل اذا زال خفائها بدلیل ظنی صَارَ مؤوَّلا**)(نورالانوار:ص85)

ترجمہ:خفی،مشکل ومجمل کا خفا جب دلیل ظنی سے زائل ہو جائے تو وہ مؤول ہو جاتا ہے۔

غیر مفسر کب مفسر ہو جاتا ہے؟

کبھی کلام فی نفسہ مفسر ہوتا ہے،اور کبھی مشترک،خفی،مشکل اور مجمل کا معنی دلیل قطعی بالمعنی الاخص سے متعین ہو جاتا ہے تو وہ مفسر ہو جاتا ہے۔

ملا احمد جیون نے رقم فرمایا:((**واما المفسر فما ازداد وضوحًا علی النص علٰی وجهٍ لا یبقی معه احتمالُ التأویل والتخصیص**)–**سواء انقطع ذلک الاحتمال ببیان النبی علیه السلام بان کان مجملًا فلحقه بیان قاطع بفعل النبی صلی اللّٰه علیه وسلم اوبقوله فصار مفسرًا او بایراد اللّٰه تعالٰی کَلِمَةً زَائِدَةً یَنْسَدُّ بِهَا بَابُ التَّخْصِیْصِ وَالتَّاوِیْلِ**)(نورالانوار:ص86)

ترجمہ:لیکن مفسر پس وہ ہے جو(معنی کی)وضاحت کے اعتبار سے نص سے زائد ہو، اس طرح کہ اس کے ساتھ تاویل وتخصیص کا احتمال نہ ہو،خواہ یہ احتمال حضور اقدس صلی اللہ

تعالیٰ علیہ وسلم کے بیان (قطعی) سے منقطع ہو جائے، بایں طور کہ وہ مجمل ہو، پھر حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول یا فعل کے ذریعہ اس سے بیان قطعی لاحق ہو، پس وہ مفسر ہو جائے، یا اللہ تعالیٰ کوئی زائد کلمہ نازل کرے جس سے تخصیص وتاویل کا دروازہ بند ہو جائے۔

علامہ تفتازانی نے ''میزان الاصول للسمرقندی'' کے حوالے سے رقم فرمایا:: (ان **المجمل والمشکل والخفی والمشترک اذا لحقها البیان بدلیل قطعی یسمی مفسرًا–وَاِذَا زَالَ خِفَائُهَا بدلیل فیه شُبْهَةٌ کخبر الواحد والقیاس یُسَمّٰی مؤوَّلًا**) (التلویح: جلد اول:ص33)

ترجمہ: مجمل ومشکل اور خفی ومشترک کو جب دلیل قطعی سے بیان لاحق ہو تو اس کا نام مفسر رکھا جاتا ہے، اور جب ان سب کا خفا ایسی دلیل سے زائل ہو جس میں شبہہ ہو جیسے خبر واحد اور قیاس تو اس کا نام موؤل رکھا جاتا ہے۔

مجمل ومشکل اور خفی ومشترک سے جب بیان قطعی لاحق ہو جائے تو وہ مفسر ہو جاتے ہیں اور جب بیان غیر قطعی لاحق ہو تو موؤل کہلاتے ہیں۔ مجمل ومشکل اور خفی ومشترک میں تاویل جاری نہیں ہوگی، کیوں کہ تاویل کے لیے شرط ہے کہ ایک معنی راجح اور دوسرا مرجوح ہو، مجمل ومشکل اور خفی ومشترک میں یہ کیفیت نہیں پائی جاتی کہ ایک معنی راجح اور دوسرا معنی مرجوح ہو۔ اسی طرح ظاہر (اور عندالاحناف ظاہر ونص) میں جب احتمال مرجوح زائل ہو جائے، اور راجح معنی دلیل قطعی بالمعنی الاخص سے متعین ہو جائے تو وہ مفسر اور قطعی ہے۔

اسی طرح کسی قائل کا قول کبھی فی نفسہ کفری معنی میں مفسر اور متعین ہوتا ہے، اور کبھی قول کفری معنی میں غیر مفسر ہوتا ہے اور قائل کے بیان قطعی سے کفری معنی متعین ہو جاتا ہے۔

تکفیر کلامی اسی وقت ہوتی ہے، جب ملزم کا قول کفری معنی میں مفسر ہو، یا وہ غیر مفسر ہو، پھر ملزم کے بیان قطعی سے کفری معنی میں متعین ومفسر ہو جائے۔ جب دوسرے معنی کا احتمال ہو تو تکفیر کلامی نہیں ہوتی ہے، گرچہ وہ بعید احتمال ہو۔

مختلف اصطلاحات کے مطالب اور تعریفات مرقومہ ذیل ہیں۔

مجمل کی تشریح

امام محمد غزالی (۴۵۰ھ-۵۰۵ھ) نے رقم فرمایا: (والمجملُ هو اللفظ الصالح لِاَحَدِ معنيين الذى لايتعين معناه، لا بِوَضْعِ اللُّغَةِ وَلَا بِعُرْفِ الْاِسْتِعْمَالِ)
(المستصفٰی: جلداول: ص345)

ترجمہ: مجمل ایسا لفظ ہے جو دو معنوں میں سے کسی ایک معنی کی صلاحیت رکھے کہ اس کا کوئی معنی لغت کی وضع یا عرف استعمال سے متعین نہ ہو سکے۔

یہ مجمل مبین کے بالمقابل ہے، یعنی جس کی مراد واضح نہ ہو۔ اس کے بالمقابل مبین ہے۔ مبین قطعی بالمعنی الاعم ہے تو وہ متبین ہے اور قطعی بالمعنی الاخص ہے تو متعین ہے۔ یہاں مجمل سے وہ اصطلاح مراد نہیں جو فقہائے احناف کے یہاں مفسر کے مقابل ہے۔

صریح کی تشریح

امام غزالی نے رقم فرمایا: (الصریح تَارَةً یکون بعرف الاستعمال وتَارَةً بالوضع–وکل ذلک واحدٌ فی نفی الاجمال) (المستصفٰی: جلداول: ص347)

ترجمہ: صریح کبھی عرف استعمال کے اعتبار سے (صریح) ہوتا ہے اور کبھی وضع لغت کے اعتبار سے، اور دونوں اجمال کی نفی میں مساوی ہے۔

صریح اور مجمل دونوں کی تعریف پر غور کریں۔ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ عرف استعمال یا وضع لغت کے اعتبار سے صریح کا معنی واضح ہوتا ہے۔ صریح کی دو قسمیں ہیں: صریح متعین و صریح متبین۔ صریح متعین کو مفسر کہا جاتا ہے۔

مبین کی تشریح

امام زرکشی شافعی نے رقم فرمایا: (فصل فی المُبَیَّنِ: وَیُطْلَقُ عَلَی الْخِطَابِ

الْـمُـحْتَـاجِ اِلَـی الْبَیَـانِ وَوَرَدَ بَیَانُہٗ–وَعَلَی الْخِطاب الْمُبْتَدَأِ الْمُسْتَغْنِیِ عَنِ الْبَیَـان–وَھُـوَ اِمَّـا اَنْ یَـدُلَّ بِحَسْبِ الْوَضْعِ وَھُوَالنَّص والظاھر–اَوْ بِحَسْبِ الْمَعْنٰی کالمفھوم) (البحر المحیط: جلد سوم:ص485)

ترجمہ:فصل مبین کے بیان میں :مبین کا اطلاق اس خطاب پر ہوتا ہے جو بیان کا محتاج ہو،اوراس کا بیان وارد ہو چکا ہو،اوراس خطاب پراس کا اطلاق ہوتا ہے جوشروع سے بیان سے بے نیاز ہو،اورمبین یا تو وضع کے اعتبار سے (معنی مراد پر)دلالت کرے گا،اور یہ نص وظاہر ہے، یامعنی کے اعتبار سے (معنی مراد پر)دلالت کرے گا،جیسے مفہوم۔

علی بن ابوعلی آمدی (۵۵۱ھ-۶۳۱ھ) نے لکھا:(واما المبین فقد یطلق ویراد بـه مـا کـان من الخطاب المبتدأ المستغنی بنفسه عن بیان–وقد یراد به ما کَـانَ مُـحْتَاجًا الی البیان وَقَدْ وَرَدَ عَلَیْه بَیَانُه–وذلک کاللفظ الْمُجْمَلِ اذا بُیِّـنَ المرادُ منه–والعامُّ بَعْدَ التخصیص–والمطلقُ بَعْدَ التقیید–والفعلُ اِذَا اِقْتَرَنَ بِهٖ مَا یَدُلُّ عَلَی الْوَجْهِ الَّذِیْ قُصِدَ مِنْهُ–اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ)

(الاحکام فی اصول الاحکام: جلد سوم:ص34)

ترجمہ:لیکن مبین، پس کبھی مبین بول کر وہ خطاب مراد ہوتا ہے جو فی نفسہ شروع سے ہی بیان سے بے نیاز ہو،اور کبھی مبین سے وہ مراد ہوتا ہے جو بیان کا محتاج ہو،اوراس کا بیان وارد ہو چکا ہو، جیسے کہ لفظ مجمل جب اس کی مراد بیان کر دی جائے اور عام تخصیص کے بعد اور مطلق تقیید کے بعد اور فعل جب اس سے وہ مقترن جو اس صورت پر دلالت کرے جو اس سے مراد ہے، وغیرہ۔

منقولہ بالا اور مندرجہ ذیل اقتباس سے ظاہر ہے کہ فعل بھی مجمل ہوتا ہے۔

مبین کی نقیض مجمل

علامہ ابن حاجب مالکی (۵۷۰ھ-۶۴۶ھ) نے رقم فرمایا:(والـمبیـن نـقیـض

المجمل-(شرح) ثم عَرَّفَ الْمُصَنِّفُ الْمُبَيَّنَ بِاَ نَّهٗ نَقِيْضُ الْمُجْمَلُ-وَهُوَ مَا يَتَّضِحُ دَلَالَتُهٗ- وَيَدْخُلُ فِيْهِ الْخِطَابُ الَّذِىْ وَرَدَ مُبَيَّنًا اِبْتِدَاءً-ثُمَّ الْمُبَيَّنُ اِمَّا قَوْلٌ مُفْرَدٌ-اَوْ مُرَكَّبٌ-وَاِمَّا فِعْلٌ سَبَقَ اجمالُه-اَوْ لَمْ يَسْبَقْ)

(بیان المختصر فی علمی الاصول والجدل: جلد دوم: ص136)

ترجمہ: مبین مجمل کی نقیض ہے: (شرح) پھر مصنف نے مبین کی تعریف کی کہ وہ مجمل کی نقیض ہے۔ مبین وہ ہے جس کی دلالت واضح ہو، اوراس میں وہ خطاب بھی داخل ہے جو شروع سے مبین ہو، پھر مبین یا تو مفرد قول ہوگا، یا مرکب قول ہوگا، یا کوئی فعل ہوگا، پہلے اس میں اجمال ہو، یا اجمال نہ ہو۔

مفرد ومرکب اور مجمل ومبین

منقولہ بالا اور درج ذیل اقتباس سے ظاہر ہے کہ مبین کی طرح مجمل بھی کبھی مفرد اور کبھی مرکب ہوتا ہے، یعنی بیان واجمال سے مفرد ومرکب دونوں متصف ہوتے ہیں۔

مجدد صدی دوازدہم حضرت علامہ قاضی محبّ اللہ بہاری (م۱۱۱۹ھ) نے رقم فرمایا:

(الاجمال اما فی مفردٍ نفسِه کالعین والمختار-اَوْ فِیْ مُرَکَّبٍ بِجُمْلَتِه)

(مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت: جلد دوم: ص38-دارالکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ: اجمال یا تو فی نفسہ لفظ مفرد میں ہوگا، جیسے لفظ عین ومختار میں، یا اجمال کسی مرکب میں ہو، اس کے جملہ (الفاظ کی اجتماعی حالت) کے سبب۔

وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الکریم وآلہ العظیم

باب ششم

باسمہ تعالیٰ وبحمدہ والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الاعلیٰ وآلہ واصحابہ اجمعین

احتمال وایہام میں فرق

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رسالہ: ''النور والضیاء فی احکام بعض الاسماء'' میں احتمال اور ایہام کا فرق تفصیل کے ساتھ بیان فرمادیا ہے۔رسالہ مذکورہ میں علامہ عبد الحیٔ لکھنوی قدس سرہ العزیز کے ایک فتویٰ پر تبصرہ مرقوم ہے۔اس فتویٰ میں ''ہدایت علی'' نام رکھنے کو قابل اعتراض بتایا گیا ہے۔رسالہ مذکورہ کے چند اقتباسات درج ذیل ہیں۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: ''ممنوع ایہام ہے، نہ کہ مجرد احتمال، ولو ضعیفا بعیدا (اگر چہ ضعیف اور بعید ہو۔ت) ایہام واحتمال میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔

ایہام میں تبادر درکا ہے۔ذہن اس معنی ممنوع کی طرف سبقت کرے، نہ یہ کہ شکوک محتملہ عقلیہ میں کوئی شق معنی ممنوع کی بھی نکل سکے۔تلخیص میں ہے:

(الایہام ان یطلق لفظ لہ معنیان قریب وبعید-ویراد بہ البعید)

(ایہام یہ ہے کہ ایسا لفظ بولا جائے جو دو معانی رکھتا ہو، ایک معنی قریب اور دوسرا معنی بعید ہو، اور اس لفظ کو بول کر معنی بعید مراد لیا جائے۔ت)

علامہ سید شریف قدس سرہ الشریف کتاب التعریفات میں فرماتے ہیں: (الایہام ویقال لہ التخییل ایضًا-وھو ان یذکر لفظ لہ معنیان قریب وغریب-فاذا سمعہ الانسان سبق الیٰ فھمہ القریب-ومراد المتکلم الغریب-واکثر المتشابھات من ھذا الجنس ومنہ قولہ تعالیٰ: (والسمٰوٰت مطویات بیمینہ)

(ایہام تخییل بھی کہلاتا ہے۔مراد یہ ہے کہ ایسا لفظ ذکر کیا جائے کہ اس کے دو معنی ہوں، ایک قریب اور دوسرا غریب۔جب کوئی بندہ اسے سنے تو اس کا فہم معنی قریب کی طرف

لیکے (یعنی وہی متبادر الی الفہم ہو)، لیکن متکلم کی مراد معنی غریب ہو۔زیادہ تر متشابہات اسی قسم سے ہوتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ (اس دن سب آسمان اس کے دائیں ہاتھ میں طومار کی طرح لپٹے ہوں گے) اسی قسم سے ہے۔ت)

مجرد احتمال اگر موجب منع ہوتو عالم میں کم کوئی کلام منع وطعن سے خالی رہے گا۔زید آیا، گیا، اٹھا، بیٹھا، عمرو نے کھایا، پیا، کہا، سنا، مجیب صاحب نے سوال دیکھا، جواب لکھا وغیرہ وغیرہ سب افعال اختیاریہ کی اسناد دو معنی کو محتمل۔ایک یہ کہ زید وعمرو مجیب نے اپنی قدرت ذاتیہ مستقلہ تامہ سے یہ افعال کیے، دوسرے قدرت عطائیہ ناقصہ قاصرہ سے۔اول قطعاً شرک ہے، لہٰذا ان اطلاقات سے احتراز لازم ہوجائے گا اور یہ بداہۃً قطعاً اجماعاً باطل ہے۔

فاضل مجیب نے بھی عمر بھر اپنے محاورات روزانہ میں ایسے ایہامات شرک برتے اور ان کی تصانیف میں ہزار در ہزار ایسے شرک بالا یہام بھرے ہوں گے، جانے دیجئے، نماز میں (**وتعالیٰ جدّک**) تو شاید آپ بھی پڑھتے ہوں۔(**جد**) کے دوسرے مشہور ومعروف، بلکہ مشہور تر معنی یہاں کیسے صریح شدید کفر ہیں۔عجیب کہ اتنے بڑے کفر کا ایہام جان کر اسے حرام نہ مانا تو بات وہی ہے کہ ایہام میں تبادر وسبقت واقربیت درکار ہے، اور وہی ممنوع ہے نہ کہ مجرد احتمال۔یہ فائدہ واجب الحفظ ہے کہ آج کل بہت جُہلا ایہام واحتمال میں فرق نہ کرکے ورطہ غلط میں پڑتے ہیں"۔

(فتاویٰ رضویہ: جلد 24:ص695-696- جامعہ نظامیہ لاہور)

غلط معنی کا مجرد احتمال ممانعت کا سبب نہیں ہے، بلکہ غلط معنی کا ایہام ممانعت کا سبب ہے۔جب کوئی لفظ بولا جائے اور اس سے ذہن ایسے مفہوم کی طرف سبقت کرے جو شرعاً ممنوع ہوتو ایسے لفظ کا استعمال بھی ممنوع ہوگا، کیوں کہ ذہن غلط مفہوم کی طرف جاتا ہے۔ رسالہ مذکورہ میں متعدد مثالوں کے ذریعہ ایہام واحتمال کا فرق ظاہر کیا گیا ہے، لہٰذا رسالہ مذکورہ سے استفادہ کیا جائے۔رسالہ کے چند ضروری اقتباسات یہاں نقل کیے گئے ہیں۔

فتاویٰ عبدالحیٔ لکھنوی کا سوال وجواب اور تبصرہ

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: ''ہدایت علی کا جواز بھی ویسا ہی ظاہر وباہر جس میں اصلاً عدم جواز کی بونہیں۔ وہابیہ خذلہم اللہ تعالیٰ کہ محبوبان خدا کے نام سے جلتے ہیں، آج تک ان کے کبرا نے بھی اس میں کلام نہ کیا۔ البتہ مولوی عبدالحیٔ صاحب لکھنوی کے مجموعہ فتاویٰ: جلد اول طبع اول صفحہ ۲۶۴ میں اس نام پر اعتراض دیکھا گیا۔

اول کلام میں تو صرف خلاف اولیٰ ٹھہرایا تھا، آخر میں ناجائز وگناہ قرار دے دیا، حالاں کہ یہ محض غلط ہے۔ اس کا خلاصہ عبارت یہ ہے:

استفتاء: کسے نام خود ہدایت علی می داشت، بایہام اسمائے شرکیہ تبدیل نمودہ ہدایت العلی نہاد۔ شخصے برآں معترض شد کہ لفظ ہدایت مشترک ست بین معنیین، اراءۃ الطریق وایصال الی المطلوب وہکذا لفظ علی بغیر الف ولام مشترک است بین اسمائے الٰہیہ وحضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ۔ مجیب گفت: دریں صورت تائید اثبات مدعائے من ست۔ چہ ہرگاہ لفظ ہدایت وعلی مشترک شد بین معنیین، پس چہار احتمال می شوند۔ یکے ازاں از ہدایت معنی اول واز علی اللہ عزوجل شانہ،، دوم از ہدایت معنی ثانی از علی جل جلالہ، سوم از ہدایت معنی اول واز علی حضرت علی کرم اللہ وجہہ، چہارم از ہدایت معنی ثانی واز علی حضرت علی۔

پس سہ احتمال اول خالی از ممانعت شرعیہ ہستند، البتہ رابع خالی از ممنوعیت نیست، چہ در جملہ اسمائے شرکیہ مفہوم می شود، پس ہر اسم کہ دائر شود بین اسمائے شرکیہ وعدمہ، احتراز ازاں لابدی ست، بلکہ واجب واگر کسے بر اسم متنازع فیہ قیاس نمودہ بر عبداللہ شرک ثابت کند، یا یاعلی گفتن ممانعت نماید، آیا قیاس او صحیح ست یا نہ؟ بینوا توجروا۔

(فتاویٰ رضویہ: جلد 24: ص 693 - جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ: ایک شخص کا نام ہدایت علی تھا، اس نے اسے شرکیہ نام خیال کرتے ہوئے اسے ہدایت العلی سے بدل دیا، پھر اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ لفظ ''ہدایت'' اِراءۃ الطریق

(راستہ دکھانا) اور ایصال الی المطلوب (مطلوب ومقصود تک پہنچادینا) ان دو معنوں میں مشترک ہے۔ اسی طرح لفظ ''علی'' بغیر الف لام اسمائے الٰہیہ سے بھی ہے، اور حضرت سیدنا علی مرتضٰی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نام بھی ہے، یعنی خالق ومخلوق دونوں میں مشترک ہے۔

جواب دینے والے نے کہا کہ اس صورت میں میری سوچ کی تائید پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ جب لفظ ہدایت اور علی دو معنوں میں مشترک ہوا تو چار احتمال پیدا ہوگئے۔

(۱) ہدایت سے پہلا معنی اور علی سے اللہ تعالیٰ کی ذات مراد ہو۔ (۲) ہدایت سے دوسرا معنی اور علی سے اللہ تعالیٰ مراد ہو (۳) ہدایت سے پہلا معنی اور علی سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ مراد ہوں (۴) ہدایت سے دوسرا معنی اور علی سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ مراد ہوں۔

پس تین اول الذکر احتمال شرعی ممانعت نہیں رکھتے، البتہ چوتھا احتمال ممنوعیت سے خالی نہیں، کیوں کہ اس سے فی الجملہ اسمائے شرکیہ سے معلوم ہوتا ہے، لہٰذا جو نام اسمائے شرکیہ وغیر شرکیہ میں دائر ہو، اس سے پرہیز لازم، بلکہ واجب ہے۔ اگر کوئی شخص اسم مختلف فیہ پر قیاس کرتے ہوئے عبداللہ نام پر شرک ثابت کرے، یا ''یاعلی'' کہنے کی ممانعت کرے تو اس کا قیاس درست ہے یا نہ؟ بیان فرماؤ تاکہ اجر وثواب پاؤ۔

علامہ عبدالحیؒ لکھنوی کا جواب

''الجواب: ھوالمصوب لفظ علی کہ از اسمائے الٰہیہ ست، الف لام برآں زائد می شود برائے تعظیم، چناں کہ در ''الفضل والنعمان'' وغیرہ۔ بر لفظ علی کہ از اسمائے مرتضٰی ست، لام داخل نمی شود بناءً علیہ ہدایت العلی اولیٰ ست از ہدایت علی۔ چہ در اولیٰ اشتباہ اضافت ہدایت بسوئے علی مرتضٰی نیست، ودر صورت ثانیہ بسبب اشتراک لفظ ہدایت بحسب استعمال واشتراک لفظ علی اشتباہ امر ممنوع موجود، ودر اسامی از ہمچو اسم کہ ایہام مضمون غیر مشروع سازد، احتراز لازم، بہ ہمیں سبب علما از تسمیہ بعبد النبی وغیرہ منع ساختہ اند، واما در عبداللہ

وغیرہ پس ایہام امر غیر مشروع نیست وہم چنیں در یاعلی، ہر گاہ مقصود ندائے پروردگار باشد، نزاعی نیست۔ حررہ ابوالحسنات عبد الحیؒ''۔

(فتاویٰ رضویہ: جلد 24:ص 694- جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ: وہی صحیح بتانے والا ہے۔ لفظ علی جو کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ہے، اس کے ساتھ برائے تعظیم الف لام زائد ہوگا جیسے الفضل، النعمان وغیرہ اور لفظ علی جو بطور نام سیدنا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے لیے استعمال ہوتا ہے، اس کے ساتھ الف لام زائد نہیں ہوتا، لہٰذا اس بنا پر نام ہدایت العلی بہ نسبت ہدایت علی کے زیادہ بہتر ہے، اس لیے کہ اول الذکر میں ہدایت کی نسبت کا حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ اشتباہ نہیں پایا جاتا اور دوسری صورت میں استعمال کے اعتبار سے لفظ ہدایت کے مشترک ہونے کے سبب اور لفظ علی کے مشترک ہونے کے سبب امر ممنوع کا اشتباہ موجود ہے، اور اس طرح کے اسما سے پرہیز لازم ہے کہ جن میں مضمون غیر مشروع کا ایہام ہو۔

اسی وجہ سے علمائے کرام عبد النبی وغیرہ نام رکھنے سے منع کرتے ہیں، لیکن عبد اللہ وغیرہ میں امر غیر مشروع کا ایہام نہیں، اسی طرح یاعلی میں اگر اللہ تعالیٰ کو ندا کرنا مقصود ہو تو کوئی نزاع نہیں۔ ابوالحسنات عبد الحی نے اسے تحریر کیا۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے منقولہ بالا فتویٰ کا رد کرتے ہوئے رقم فرمایا:

ثانیاً: ایسی ہی نکتہ تراشیاں ہیں تو صرف ہدایت علی پر کیوں الزام رکھیے، مولیٰ علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کے نام پاک علی کو اس سے سخت تر شنیع کہیے۔ وہاں تو چار احتمالوں سے ایک میں آپ کو شرک نظر آیا تھا، یہاں برابر کا معاملہ نصفا نصف کا حصہ ہے۔

علی کے دو معنی ہیں: علو ذاتی کہ بالذات للذات متعالی عن الاضافات ہو۔

(بلندی بالذات یعنی ذاتی بلندی بغیر کسی سبب اور واسطہ کے صرف اس ہستی پاک ہی کے لیے ہے جو تمام اضافتوں اور نسبتوں سے مبرا اور بلند ہے۔ ت)

دوسرا اضافی کہ خلق کے لیے ہے۔ اول کا اثبات قطعاً شرک تو علی میں ایہام شرک ہدایت علی سے دونا ٹھہرے گا، **و لا یقول به جاهل فضلا عن فاضل۔**

(کوئی جاہل بھی یہ نہیں کہہ سکتا چہ جائے کہ کوئی فاضل یہ کہے۔ت)

ثالثاً: ایک علی ہی کیا، جس قدر اسمائے مشترکہ فی اللفظ بین الخالق والمخلوق ہیں، جیسے رشید وحمید وجمیل وجلیل وکریم وعلیم وحلیم ورحیم وغیرہا، سب کا اطلاق عباد پر ویسا ہی ایہام شرک ہوگا جو ہدایت علی کے ایہام سے دوچند رہے گا، حالاں کہ خود حضرت عزت نے انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام میں کسی کو ایک، کسی کو دو نام اپنے اسمائے حسنیٰ سے عطا فرمایا اور حضور پرنور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے اسمائے طیبہ میں تو ساٹھ سے زیادہ آئے، **کمافصله العلماء فی المواهب وغیرها.**

(جیسا کہ علمائے کرام نے مواہب لدنیہ وغیرہ میں مفصل بیان دیا ہے۔ت)

خود حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنا نام پاک حاشر بتایا، صحابہ کرام وتابعین وائمہ دین میں کتنے اکابر کا نام مالک تھا، ان کے ایہام کو کہئے۔

درمختار وغیرہ معتمدات میں تصریح کی کہ ایسے نام جائز ہیں اور عباد کے حق میں دوسرے معنی مراد لیے جائیں گے، نہ وہ جو حضرت حق کے لیے ہیں۔

(جاز التسمية بعلی ورشيد وغيرهما من الاسماء المشتركة—و يراد فی حقنا غير ما يراد فی حق اللّٰه تعالیٰ)

(علی، رشید اور ان کے علاوہ دیگر اسمائے مشترکہ کے ساتھ کسی کا نام رکھنا جائز ہے، لہٰذا ہمارے حق میں وہ معنی مراد لیا جائے گا جو اللہ تعالیٰ کے حق میں مراد نہیں لیا جاتا۔ت)

کیوں نہیں کہتے کہ ایسے نام بوجہ اشتراک ناجائز ہیں کہ دوسرے معنی شرک کا احتمال باقی ہے، ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم (گناہوں سے محفوظ رہنے اور نیکی کرنے کی طاقت کسی میں نہیں سوائے اللہ تعالیٰ بزرگ وعظیم ذات کی توفیق کے۔ت)

رابعاً: سائل نے اپنی جہالت سے صرف عبداللہ میں شرک سے سوال کیا تھا، حضرت مجیب نے اپنی نبالت سے وغیرہ بھی بڑھا دیا کہ اپنے نام نامی کو ایہام شرک سے بچالیں، مگر جناب کی دلیل سلامت ہے تو اس ایہام سے سلامت بخیر ہے۔ عبدالحی میں دو جزو ہیں اور دونوں کے دو دو معنی، ایک عبد مقابل الٰہ، دوم مقابل آقا۔

قال اللہ تعالٰی: (**وانکحوا الایامٰی منکم والصّٰلحین من عبادکم وامائکم**) اللہ تعالٰی نے ارشاد فرمایا: لوگو! تم میں سے جو نکاح کے بغیر (یعنی غیر شادی شدہ) ہیں اور جو تمہارے صالح غلام اور لونڈیاں ہیں، ان کے ساتھ نکاح کردو۔ ت)

دیکھو حق سبحانہ نے ہمارے غلاموں کو ہمارا عبد فرمایا۔

یوں ہی ایک حی اسم الٰہی کہ حیات ذاتیہ، ازلیہ، ابدیہ، واجبہ سے مشعر، اور دوسرا من وتو، زید وعمرو سب پر صادق، جس سے آیت کریمہ (**تخرجه الحی من المیت**) (اے اللہ تعالٰی! تو مردے سے زندہ نکالتا ہے۔ت) وغیرہا مظہر۔

اب اگر عبد بمعنی اول اور حی بمعنی دوم لیجئے، قطعاً شرک ہے۔ وہی چار صورتیں ہیں اور وہی ایک صورت پر شرک موجود، پھر عبدالحی ایہام شرک سے کیوں کر محفوظ۔ اس سے بھی احتراز لازم تھا۔ بعینہ یہی تقریر حضرت بابرکت فاضل کامل صحیح لعقیدہ سنی مستقیم جناب مستطاب مولانا مولوی عبدالحلیم رحمۃ اللہ علیہ کے اسم میں جاری ہوگی۔ ملاحظہ ہو کہ یہ تشقیق و تدقیق کہاں تک پہنچی، نسأل اللہ سلامۃ (ہم اللہ تعالٰی سے سلامتی کا سوال کرتے ہیں۔ت)

فقیر کے نزدیک ظاہراً یہ پھڑکتی ہوئی برہان حضرت مجیب کو جناب سائل کے فیض سے پہنچی۔ سائل نے ذکر کی، مجیب نے بے غور کیے قبول کرلی، ورنہ ان کا ذہن شاید ایسی دلیل ذلیل علیل کلیل کی طرف ہرگز نہ جاتا جس سے خود ان کا نام نامی بھی عادم الجواز ولازم الاحتراز قرار پاتا۔

خامساً: یاعلی کو فرمایا جاتا ہے کہ جب مقصود ندائے معبود تو نزاع مفقود۔ جی کیا وجہ؟

یہاں بھی صاف دوسرا احتمال موجود۔ اپنا قصد نہ ہونا ایہام واحتمال کا نافی کب ہوسکتا ہے۔ ایہام تو کہتے ہی وہاں ہیں جہاں وہ معنی موہم مراد متکلم نہ ہوں۔ تلخیص وتعریفات کی عبارتیں ابھی سن چکے، اور اگر قصد پر مدار واعتماد ہے تو ہدایت علی پر کیا ایراد ہے۔ وہاں کب معنی شرک مقصود ومراد ہے۔

سادساً: علی پر الف لام لانا کب ایسے عالمگیر شرک سے نجات دے گا۔ (علی) علماً پر لام نہ آنا سہی، صفۃً پر تو قطعاً آسکتا ہے اور وہ یقیناً صفات مشترکہ سے ہے تو احتمال اب بھی قائم اور احتراز لازم، بلکہ سراجیہ وتاتارخانیہ ومنح الغفار وغیرہا سے تو ظاہر کہ العلی باللام نام رکھنا بھی روا ہے۔

ردالمحتار میں ہے: **(فی التاترخانیة عن السراجیة: التسمیة باسم یوجد فی کتاب اللّٰہ تعالٰی کالعلی والکبیر والرشید والبدیع جائزة: الخ—ومثله فی المنح عنها وظاهره الجواز ولو معرفا بأل)**

(تاتارخانیہ میں فتاویٰ سراجیہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ایسے نام رکھنا جو اللہ تعالیٰ کی کتاب میں اللہ تعالیٰ کی صفات کے طور پر پائے جاتے ہیں جیسے علی، کبیر، رشید اور بدیع وغیرہ جائز ہے: الخ، اور اسی طرح منح الغفار میں سراجیہ سے نقل کیا گیا ہے، پس بظاہر یہ جائز ہے، اگرچہ وہ ال سے معرفہ ہو۔ت)

سابعاً: جب گفتگو احتمال پر چل رہی ہے تو معنیین، ایصال الی المطلوب واراءت طریق میں تفرقہ باطل۔ ایصال وراءت دونوں دو معنی، خلق وتسبّب پر مشتمل۔ بمعنی خلق دونوں مختص بحضرت احدیت ہیں، کیا اراءت بمعنی خلق رؤیت غیر سے ممکن ہے اور بمعنی تسبّب دونوں غیر کے لیے حاصل ہیں۔ کیا انبیا سے ایصال بمعنی سببیت فی الوصول نہیں ہوتا۔

فطاح التفرقة وزاح الشقشقة (پس دونوں میں تفرقہ نابود ہوگیا اور تذبذب زائل ہوگیا۔ت) ہاں، یوں کہئے کہ ادھر علی مشترک ادھر ہدایت خلق وتسبب دونوں میں

مستعمل، یوں چار احتمال ہوئے، مگر اب یہ مصیبت پیش آئے گی کہ جس طرح ہدایت بمعنی خلق غیر خدا کی طرف منسوب نہیں ہوسکتی، بمعنی محض تسبب حضرت عزت جل جلالہ کی طرف نسبت نہیں پا سکتی، ورنہ معاذ اللہ اصل خالق و معطی دوسرا ٹھہرے گا اور اللہ عزوجل صرف سبب وواسطہ ووسیلہ۔ اس کا پایہ شرک بھی اونچا جائے گا کہ وہاں تو تسویہ تھا یہاں اللہ سبحانہ پر تفضیل دینا قرار پائے گا۔ علی پر لام لاکر اول کا علاج کرلیا اور اس دوم کا کہ اس سے بھی سخت تر ہے، علاج کدھر سے آئے گا۔ اب ایک لام نیا گھڑ کر ہدایت پر داخل کیجئے کہ وہ معنی خلق میں متعین ہوجائے اور احتمال تسبب اُٹھ کر ایہام شرک وبدتر از شرک راہ نہ پائے۔

ثامناً: ایک ہدایت کیا، جتنے افعال مشترکۃ الاطلاق ہیں، سب میں اسی آفت کا سامنا ہوگا، جیسے احسان وانعام، اذلال واکرام، تعلیم وافہام، تعذیب وایلام، عطاو منع، اضرار ونفع، قہر وقتل، نصب وعزل وغیرہا کہ مخلوق کی طرف نسبت کیجئے تو معنی خلق موہم شرک اور خالق کی طرف تو معنی تسبب مشعر کفر۔ بہرحال مفر کدھر۔ اگر کہئے، خالق عزوجل کی طرف نسبت ہی دلیل کافی ہے کہ معنی خلق مراد ہیں۔ ہم کہیں گے مخلوق کی جانب اضافت ہی برہان وافی ہے کہ معنی تسبب مقصود ہیں، ولہذا علمائے کرام نے تصریح فرمائی کہ امثال (**انبت الربیع البقل وحکم علی الدھر**) (بہار نے سبزہ اگایا اور دہر نے مجھ پر حکم کیا۔ت) میں قائل کا موحد ہونا ہی قرینہ شافی ہے کہ اسناد مجاز عقلی ہے۔ اب بحمد اللہ اس ایہام کی بنیاد ہی نہ رہی۔

تاسعاً: آپ نے (باآں کہ اسمائے الٰہیہ توقیفیہ ہیں اور خصوصاً آپ بہت جگہ صرف نہ وارد ہونے نہ منقول ہونے کو حجت ممانعت جانتے ہیں) حق سبحانہ، کا نیا نام ''مصوب'' ایجاد فرمایا۔ ہر جواب کی ابتدا (ھوالمصوّب) (وہی درست راستہ بتانے والا ہے۔ت) سے ہوتی ہے۔ یہ کب احتمال شنیع سے خالی ہے۔ تصویب جس طرح ٹھیک بتانے کو کہتے ہیں، یونہی سر جھکانے کو، اور مثلاً جو سر جھکائے بیٹھا ہو، اسے مصوّب، اور دونوں معنی حقیقی ہیں تو آپ کے طور پر اسی کلمے میں ایہام تجسیم ہے اور تجسیم کفر وضلال عظیم ہے۔

عاشراً: جب مولیٰ علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کی طرف اضافت ہدایت کا اشتباہ، امر ممنوع کا اشتباہ اور موجب لزوم احتراز ہے تو بالقصد اس جناب ہدایت مآب کی طرف ضافت ہدایت کس درجہ سخت ممنوع ومعترض الاحتراز ہوگی۔ یہاں مولیٰ علی کو ہادی کہنا حرام ہوگیا، حالاں کہ یہ احادیث صریحہ واجماع جمیع ائمہ اہل سنت وجماعت کے خلاف ہے۔

شاید یہ عذر کیجئے کہ ہدایت بمعنی خلق کا اشتباہ موجب منع تھا، اس معنی پر اضافت قصد یہ ضرور حرام، بلکہ ضلال تام ہے، نہ بمعنی تسبب کہ جائز ومعمول اہل اسلام ہے، مگر یہ وہی عذر معمول ہے جس کا رَدگزر چکا۔ کیا جب مولیٰ علی کی طرف اضافت کا اصلاً قصد ہی نہ ہو، اس وقت تو بوجہ اشتراک معنی مولیٰ علی کی جانب ہدایت بمعنی خلق کی اضافت کا اشتباہ ہوتا ہے اور جب بالقصد خود حضرت مولیٰ علی ہی کی طرا اضافت مراد ہو تو اب وہ اشتراک معنی جاتا رہتا اور اشتباہ راہ نہیں پاتا۔ اگر مانع اشتباہ مخلوق کا اس معنی کے لیے صالح نہ ہونا ہے تو صورت عدم قصد میں کیوں مانع نہیں، اور اگر باوصف عدم صلوح اشتباہ قائم رہتا ہے تو صورت قصد میں کیوں واقع نہیں۔

حادی عشر: نہ صرف امیر المومنین علی، بلکہ انبیائے کرام ورسل عظام وخود حضور پرنور سید الانام علیہ وعلیہم افضل الصلوٰۃ والتسلیم کسی کی طرف اضافت ہدایت اصلاً روا نہ رہے گی کہ بوجہ احتمال معنی دوم ایہام شرک ہے۔ اب مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو ہادی کہنا بھی حرام ہوگیا اور یہ قرآن عظیم وصحاح احادیث واجماع امت، بلکہ ضروریات دین کے خلاف ہے۔ (فتاویٰ رضویہ: جلد 24: ص696-700- جامعہ نظامیہ لاہور)

منقولہ بالا طویل اقتباس میں بعض تحقیقی جوابات ہیں اور بعض الزامی جوابات ہیں۔

ان عبارتوں میں تفصیل کے ساتھ ایہام واحتمال کے فرق کی وضاحت مرقوم ہے۔

عبدالنبی نام رکھنے کی بحث

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: ''خود جناب مجیب نے اپنے فتاویٰ: جلد

سوم ۸۶ میں اس لزوم احتراز کا رَدِّ صریح فرمادیا اور ادعائے ایہام کا فیصلہ یوں دیا۔ فرماتے ہیں:

سوال: عبد النبی یا مانند آں نام نہادن درست است یانہ؟

سوال: عبد النبی یا اس جیسا نام رکھنا درست ہے یا نہیں؟

جواب: اگر اعتقاد ایں معنی ست کہ ایں کس کہ عبد النبی نام دارد، بندۂ نبی است، عین شرک است، و اگر عبد بمعنی غلام مملوک ست، آں ہم خلاف واقع است، و اگر مجازاً عبد بمعنی مطیع و منقاد گرفتہ شود مضائقہ ندارد، لیکن خلاف اولیٰ ست۔

روی مسلم عن ابی هریرة رضی اللّٰه تعالٰی عنه ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالٰی علیه و اٰله وسلم قال: لایقولن احدکم عبدی و اَمتی – کلکم عباد اللّٰه – و کل نسائکم اماء اللّٰه – ولکن لیقل غلامی و جاریتی وفتائی وفتاتی: انتهٰی۔

جواب: اگر یہ اعتقاد ہو کہ عبد النبی نام والا شخص نبی کا بندہ ہے تو عین شرک ہے، اور عبد بمعنی غلام مملوک مراد ہو تو یہ خلاف واقع ہے، اور اگر مجازاً عبد بمعنی مطیع لیا ہو تو مضائقہ نہیں ہے، لیکن خلاف اولیٰ ہے۔ امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اشاد فرمایا: کوئی شخص ہرگز عبدی (میرا عبد) اور اَمتی (میری باندی) نہ کہے۔ تم سب مرد اللہ تعالیٰ کے بندے اور تمہاری تمام عورتیں اللہ تعالیٰ کی باندیاں ہیں، لیکن اگر کہنا ہو تو غلامی (میرا غلام)، جاریتی (میری خادمہ) فتائی (میرا غلام)، فتاتی (میری لونڈی) کہے: انتہی۔ت)

اقول: قطع نظر اس سے کہ یہ جواب بھی بوجوہ مخدوش ہے، اولاً عبد و بندہ میں سوائے اختلاف زبان کے کوئی فرق نہیں۔ ایک دوسرے کا پورا ترجمہ ہے۔ عبد و بندہ دونوں عربی و عجمی دونوں زبانوں میں الٰہ و خدا و مولیٰ و آقا دونوں کے مقابل بولے جاتے ہیں تو عبد بمعنی بندہ کو مطلقاً عین شرک کہہ دینا ایسا ہی ہے کہ کوئی کہے کہ عین سے مراد عین ہے تو غلط ہے اور چشمہ مقصود ہو تو صحیح۔

حضرت مولوی قدس سرہ المعنوی مثنوی شریف میں حدیث شرائے بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں فرماتے ہیں جب صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے انہیں خرید لیا اور بارگاہ رسالت میں حاضر ہوئے۔حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا: تم نے ہمیں شریک نہ کیا، اس پر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا:

گفت ما دو بندگانِ کوئے تو　　کردمش آزاد ہم برروئے تو

(عرض کیا کہ ہم دونوں آپ کے کوچہ کے غلام ہیں۔ میں نے اس کو آپ کے رخ انور پر آزاد کردیا۔ت) لاجرم جو تفصیل عبد میں ہے، وہی بندہ میں۔

ثانیاً: عبد بمعنی بندہ و بمعنی مملوک میں یہ تفرقہ کہ اول شرک اور ثانی خلاف واقع ہے، محض بے اصل وضائع ہے۔مملوک بھی ملک ذاتی حقیقی و ملک عطائی مجازی دونوں کو مشتمل اور اول میں قطعاً شرک حاصل اور بندہ بھی مقابل خدا اور خواجہ دونوں مستعمل، اور ثانی سے یقیناً شرک زائل۔

ثالثاً: آپ نے تو عبد بمعنی ملوک کو خلاف واقع یعنی کذب ٹھہرا کر اس ارادے کو شرک سے اتار کر گناہ مانا، مگر ائمہ دین و اولیائے معتمدین و علمائے مسندین قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم اجمعین اس اعتقاد کو مکمل ایمان مانتے اور اس سے خالی کو حلاوت ایمان سے بے بہرہ جانتے ہیں۔

حضرت امام اجل عارف باللہ سید سہل بن عبداللہ تستری رضی اللہ تعالیٰ عنہ، پھر امام اجل قاضی عیاض شفا شریف، پھر امام احمد قسطلانی مواہب لدنیہ شریف میں نقلاً و تذکیراً، پھر علامہ شہاب الدین خفاجی نسیم الریاض، پھر علامہ محمد بن عبدالباقی زرقانی شرح مواہب میں شرحاً و تفسیراً فرماتے ہیں: **(من لم یر ولایۃ الرسول علیہ فی جمیع احوالہ ولم یر نفسہ فی ملکہ، لایذوق حلاوۃ سنتہ)**

جو ہر حال میں نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہٖ وسلم کو اپنا والی اور اپنے آپ کو حضور کا مملوک نہ جانے، وہ سنت نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہٖ وسلم کی حلاوت سے اصلاً خبردار نہ ہوگا۔

رابعاً: مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب تحفہ اثناء عشریہ میں نقل فرماتے ہیں کہ حق سبحانہ وتعالیٰ زبور شریف میں فرماتا ہے: (یا احمد فاضت الرحمة علیٰ شفتیک من اجل ذٰلک ابارک علیک فتقلد السیف—فان بهائک وحمدک الغالب (الیٰ قوله) الامم یخرون تحتک— کتاب حق جاء اللّٰه به من الیمن والتقدیس من جبل فاران وامتلأت الارض من تحمید احمد وتقدیسه و ملک الارض ورقاب الامم)

اے احمد! تیرے لبوں پر رحمت نے جوش مارا، میں اسی لیے تجھے برکت دیتا ہوں۔ تو اپنی تلوار حمائل کر کہ تیری چمک اور تیری تعریف ہی غالب ہے۔ سب امتیں تیرے قدموں میں گریں گی، سچی کتاب لایا اللہ برکت و پاکی کے ساتھ مکہ کے پہاڑ سے۔ بھر گئی زمین احمد کی حمد اور اس کی پاکی بولنے سے۔ احمد مالک ہوا ساری زمین اور تمام امتوں کی گردنوں کا، صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

کیا زبور پاک کے ارشاد کو بھی معاذ اللہ خلاف واقع کہا جائے گا۔

خامساً: امام احمد مسند میں بطریق ابی معشر البراء ثنی صدقة بن طیلسة ثنی معن بن ثعلبة المازنی والحی بعد ثنی الاعشی المازنی رضی اللّٰه تعالیٰ عنه، اور عبداللہ بن احمد زوائد المسند میں بطریق عوف بن کهمس بن الحسن عن صدقة و طیلسة: الخ، اور امام ابوجعفر طحاوی شرح معانی الآثار میں بطریق ابی معشر المذکور نحو روایة احمد سندًا ومتنًا اور ابن خیثمۃ و ابن شاھین بھذا الطریق وبغیرہ اور بغوی و ابن السکن و ابن ابی عاصم بطریق الجنید بن امین بن ذروة بن نضلة بن بهصل الحرمازی عن ابیه عن جده نضلة۔ حضرت اعشی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی کہ یہ خدمت اقدس حضور پرنور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میں اپنے بعض اقارب کی ایک فریاد لے کر حاضر ہوئے اور اپنی منظوم عرضی مسامع قدسیہ پر عرض کی جس کی ابتدا اس

مصرع سے تھی:

ع / یامالک النّاس ودیّان العرب

(اے تمام آدمیوں کے مالک اور اے عرب کے جزاوسزا دینے والے)

حضرت اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ان کی فریاد سن کر شکایت رفع فرمادی۔

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ایک شخص کا مالک کہنا آپ کے گمان میں معاذ اللہ کذب تھا تو تمام آدمیوں کا مالک بتانا یا مالک النّاس کہہ کر حضور کو ندا کرنا معاذ اللہ سنکھوں مہا سنکھوں کذب کا مجموعہ ہوگا، حالاں کہ یہ حدیث جلیل شہادت دے رہی ہے کہ صحابی حضور کو مالکِ تمام بشر کہا اور حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مقبول ومقرر رکھا۔

سادساً: بات یہ ہے کہ آپ کے خیال شریف میں مالک ومملوک کے یہی معنی تھے کہ زید عمرو کو تانبے کے کچھ ٹکوں یا چاندی کے چند ٹکڑوں پر خرید ے، جبھی تو محمد رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی مالکیت کو خلاف واقع فرمادیا، حالاں کہ یہ مالکیت سخت پوچ لچر، محض بے وقعت، بے قدر ہے کہ جان درکنار گوشت پوست پر بھی پوری نہیں۔

سچی کامل مالکیت وہ ہے کہ جان وجسم سب کو محیط اور جن وبشر سب کو شامل ہے، یعنی اولیٰ بالتصرف ہونا کہ اس کے حضور کسی کو اپنی جان کا بھی اصلاً اختیار نہ ہو۔ یہ مالکیت حقہ صادقہ محیط شاملہ تامہ کاملہ حضور پرنور مالک الناس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بخلافت کبریٰ اور حضرت کبریا عزوعلا تمام جہاں پر حاصل ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: (**النبی اولٰی بالمؤمنین من انفسهم**) نبی زیادہ والی ومالک ومختار ہے، تمام اہل ایمان کا خود ان کی جانوں سے۔

وقال اللّٰہ تعالٰی تبارک وتعالٰی:(ماکان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی اللّٰہ ورسولہ امرًا ان یکون لهم الخیرة من امرهم ومن یعص رسوله فقد ضل ضلٰلًا مبینا)

اور اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا (نہیں پہنچتا کسی مسلمان مرد، نہ کسی مسلمان عورت کو

جب حکم کردیں اللہ اور اس کے رسول کسی بات کا کہ انہیں کچھ اختیار رہے اپنی جانوں کا اور جو حکم نہ مانے اللہ ورسول کا تو وہ صریح گمراہ ہوا۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں: (**انا اولی بالمؤمنین من انفسهم**) رواہ احمد والبخاری ومسلم والنسائی وابن ماجۃ عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

(میں زیادہ والی و مالک ومختار ہوں تمام اہل ایمان کا خود ان کی جانوں سے (اسے بخاری، مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا۔ت)

اگر یہ معنی مالکیت جناب مجیب کے خیال میں ہوتے تو محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہٖ وسلم کی مالکیت کو خلاف واقع نہ جانتے اور خود اپنی جان اور سارے جہان کو محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہٖ وسلم کی مِلک مانتے اور اس سے زائد مرتبہ حق حقائق ہے جس کے سننے کو گوش شنوا، سمجھنے کو دل بینا درکار ہے۔

(**وما اوتيتم من العلم الا قليلا—وفوق كل ذى علم عليم—وما يلقها الا الذين صبروا ومايلقها الا ذوحظ عظيم**)

(تمہیں صرف تھوڑا سا علم دیا گیا ہے۔ ہر علم والے پر بڑے علم والا ہے۔ نہیں پاتے اس کو مگر جو لوگ صبر والے ہوں، اور نہیں پاتا مگر عظیم حصہ والا۔(ت)

سابعاً: حدیث صحیح مسلم محض بے محل مذکور ہوئی۔ حدیث میں تعلیم تواضع ونفی تکبر اور آقاؤں کو ارشاد ہے کہ اپنے غلاموں کو عبد نہ کہو، نہ یہ کہ غلام بھی اپنے کو اپنے مولیٰ کا عبد یا دوسرے ان کو ان کے عبید نہ کہیں۔ یہ ہے قرآن کہ ہمارے غلاموں کو ہمارا عبد فرما رہا ہے، آیت عنقریب گزری۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہٖ وسلم فرماتے ہیں: (**ليس على المسلم فى عبده ولا فى فرسه صدقة**) (رواہ احمد والستۃ عن ابی ھریرۃ)

(مسلمان پر اپنے عبد اور اپنے گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں)

(اسے احمد اور اصحاب ستہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا۔ت)

فقہ کا محاورہ عامہ وائمہ صدر اول سے آج تک مستمرہ ہے: (**اعتـــق عبـــده ودبـــر عبـــده**) (اس نے اپنے عبد کو آزاد، مدبر بنایا۔ ت) خود مولوی مجیب صاحب اپنے رسالہ نفع المفتی مسائل متعلقہ جمعہ میں فرماتے ہیں: (**ان اذن الـمولٰی عبده لها يتخير**) (اگر مولٰی اپنے عبد کو اجازت دے تو اسے اختیار ہوا۔ ت)

وہیں ہے: (وللمولی منع عبدہ) (مولٰی کو اختیار ہے کہ عبد کو روک دے۔ ت)

عجب ہے کہ زید وعمرو، بلکہ کسی کافر مشرک کے غلام کو اس کا عبد کہنے پر حدیث وارد نہ ہو، اور محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم کے غلاموں کو ان کا عبد کہنے پر معترض ہو۔

اور سنئے تو سہی امام ابوحذیفہ اسحٰق بن بشر فتوح الشام اور حسن بن بشران اپنی فوائد میں ابن شہاب زہری وغیرہ تابعین سے راوی کہ امیر المومنین عمر فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ نے اپنے ایک خطبہ میں برسر منبر فرمایا: (**قـد كنت مع رسول الله صلی الله تعالٰی عليه وسلم فكنت عبده وخادمه**)

میں حضور پُر نور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی بارگارہ میں تھا تو میں حضور کا عبد تھا ،حضور کا بندہ اور حضور کا خدمتی تھا۔

نیز ابن بشران امالی اور ابواحمد دہقان جزء حدیثی اور ابن عساکر تاریخ دمشق اور لالکائی کتاب السنہ میں افضل التابعین سیدنا سعید بن المسیب بن حزن رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، جب امیر المومنین حضرت عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ خلیفہ ہوئے ،منبر اطہر حضور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم پر کھڑے ہو کر خطبہ فرمایا، حمد ودرود کے بعد فرمایا: (**ايهـا النـاس انی قد علمت انكم كنتم تونسون منّی شدّة وغلظة-وذٰلک انی كنت مع رسول الله صلی الله تعالٰی عليه وسلم-وكنت عبده وخادمه**)

لوگو! میں جانتا ہوں کہ تم مجھ میں سختی ودرشتی پاتے تھے اور اس کا سبب یہ ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ساتھ تھا اور میں حضور کا بندہ اور حضور کا خدمت گزار تھا۔

اب تو ظاہر ہوا کہ حدیث مسلم کو اس محل سے اصلاً تعلق نہیں۔ ذرا وہابی صاحب بھی اتنا سن رکھیں کہ یہ حدیث نفیس جس میں امیر المومنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے آپ کو عبد النبی، عبد الرسول، عبد المصطفٰی کہہ رہے ہیں اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا مجمع عام زیر منبر حاضر ہے، سب سنتے اور قبول کرتے ہیں۔ جناب شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی نے بھی ازالۃ الخفا ابوحذیفہ و کتاب مستطاب الریاض النضرۃ فی مناقب العشرۃ میں استناداً ذکر کی اور مقرر رکھی۔ امیر المومنین کو بجرم ترویح تراویح معاذ اللہ گمراہ بدعتی لکھ دیا۔ یہاں عیاذاً باللہ مشرک کہہ دیجئے، اور آپ کے اصول مذہب نامذہب پر ضرور کہنا پڑے گا، مگر صاحبو! ذرا سوچ سمجھ کر کہ شاہ ولی اللہ صاحب کا دامن بھی اسی پتھر کے تلے دبا ہوا ہے:

ع/ یوں نظر دوڑے نہ برچھی تان کر اپنا بیگانہ ذرا پہچان کر

ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم، خیر، بات دور پہنچی۔ لفظ عبد و بندہ کی تحقیق تام وتفصیل احکام فقیر کی کتاب ''مجیر معظم شرح اکسیر اعظم'' میں ملاحظہ ہو۔

یہاں یہ گزارش کرنی ہے کہ مولوی مجیب صاحب کے اس فتویٰ نے ادعائے ایہام کا کام تمام کر دیا۔ عبد النبی میں جناب کے نزدیک تین احتمال تھے: ایک شرک، ایک کذب، ایک صحیح، تو ناجائز احتمال جائز سے دُونے تھے، بایں ہمہ اس کا حکم صرف خلاف اولیٰ فرمایا جو ممانعت و کراہت تحریمی درکنار، کراہت تنزیہی کو بھی مستلزم نہیں۔ ہر مستحب کا ترک خلاف اولیٰ ہے، مگر مطلقاً تنزیہی نہیں۔

ردالمحتار میں بحرالرائق سے ہے: (**لا یلزم من ترک المستحب ثبوت الکراھۃ۔اذ لابد لھا من دلیل خاص**) (مستحب کو ترک کرنے پر کراہت لازم نہیں، کیوں کہ کراہت کے لے دلیل چاہئے۔ت)

اسی میں تحریرالاصول سے ہے: (**خلاف اولٰی ما لیس فیہ صیغۃ نھی کترک صلوٰۃ الضحی بخلاف مکروہ تنزیھا**) (خلاف اولیٰ وہ ہے جس کے لیے

نہی کا صیغہ استعمال نہ ہوا ہو جیسے چاشت کی نماز کا ترک ہے، بخلاف مکروہ تنزیہہ کے۔ت)

توہدایت علی جس میں چار احتمالوں سے صرف ایک باطل ہے، یعنی جائز احتمالات ناجائز سے تگنے ہیں، یہ کس طرح خلاف اولیٰ درکنار، مکروہ تنزیہی سے بھی گزر کر لازم الاحتراز ہوگیا۔ اربعہ کے حساب سے تو اسے خلاف اولیٰ کا نصف بھی نہ ہونا چاہئے تھا، بلکہ ۳/۴، یعنی مباح مساوی طرفین سے اگر سیر بھر دوری پر خلاف اولیٰ کہا جائے تو ہدایت علی میں صرف ڈیڑھ پاؤ ہوگئی، اس لیے ۳/۲-۴/۱ مجہول پس ۴/۱-۳/۲-۲/۸۔

خیر یہ حساب تو ایک تطییب قلوب ناظرین تھا۔ حق یہ کہ ہدایت علی میں اصلاً کوئی وجہ کراہت تنزیہی کی بھی نہیں، لزوم احتراز تو بڑی چیز ہے، اور فی الواقع ہر ادنیٰ عقل والا بھی سمجھ سکتا ہے کہ عبدالنبی سے ہدایت کو نسبت ہی کیا ہے، جب وہ صرف خلاف اولیٰ ہے تو اسے خلاف اولیٰ کہنا بھی محض بے جا ہے۔ کلام یہاں کثیر ہے اور جس قدر مذکور ہوا طالب حق کے لیے کافی۔ واللہ یقول الحق ویھدی السبیل- واللہ سبحٰنہ وتعالیٰ اعلم"۔

(فتاویٰ رضویہ: جلد 24: ص700-707- جامعہ نظامیہ لاہور)

وضاحت: یہی فتویٰ (النور والضیاء فی احکام بعض الاسماء) "احکام شریعت" میں بھی منقول ہے۔ ہم نے احکام شریعت کی مدد سے بعض الفاظ کی تصحیح کی ہے: واللہ الموفق والہادی

وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الکریم وآلہ العظیم

باب ہفتم

باسمہ تعالیٰ وبحمدہ والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الاعلیٰ وآلہ واصحابہ اجمعین

احتمال بعید اور تکفیر کلامی

احتمال بعید (عقلی شبہہ اور عقلی احتمال) تکفیر کلامی سے مانع ہوتا ہے۔اس عقلی احتمال اور عقلی شبہہ پر کوئی دلیل نہیں ہوتی ،لیکن عقلاً اس امر کا امکان ہوتا ہے اوراس امر کے وجود ووقوع پر کسی قسم کا استحالہ (استحالہ بالذات،استحالہ بالغیر واستحالہ عادیہ) نہیں پایا جاتا ہے۔ امکان محض کہ اس کے ساتھ کسی قسم کا استحالہ پایا جاتا ہو، وہ احتمال باطل ہے۔

احتمال بعید قطعیت بالمعنی الاخص اور تکفیر کلامی سے مانع ہوتا ہے۔احتمال باطل (امکان محض) قطعیت بالمعنی الاخص اور تکفیر کلامی سے مانع نہیں ہوتا ہے۔ان شاءاللہ تعالیٰ جلد ہی احتمالات ثلاثہ (احتمال قریب،احتمال بعید واحتمال باطل) کی تشریح مرقوم ہوگی۔

احتمال بعید تکفیر کلامی سے مانع

(1)اعلیٰ حضرت امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:

(ان الكفر امر شديد لا يحكم به مع احتمال الاسلام ولو من بعيد)

(فتاویٰ رضویہ: جلد سیزدہم:ص488-جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ: کفر ایک سخت امر ہے۔کفر کا حکم نہ لگایا جائے گا جب تک کہ اسلام کا احتمال ہو، گرچہ اسلام کا احتمال بعید ہو۔

(2)امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:''جب تک تاویل وتوجیہ کی سب قابل احتمال ضعیف راہیں بھی بند نہ ہو جائیں ،مدعی اسلام کی تکفیر سے گریز چاہئے''۔

(رسالہ:النہی الاکید: فتاویٰ رضویہ: جلد ششم:ص716-جامعہ نظامیہ لاہور)

منقولہ بالا دونوں اقتباس سے معلوم ہوا کہ احتمال بعید تکفیر کلامی سے مانع ہوتا ہے۔

اسلام کو کفر قرار دینا کفر کلامی

اسلام کو دین باطل قرار دے کر کسی مومن کو کافر کہنا کفر کلامی ہے۔حدیث نبوی کی تشریح میں امام نووی نے یہی تشریح رقم فرمائی۔حدیث شریف اور تشریح درج ذیل ہے۔

(عن ابن عمر يقول:قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:ايما امرء قال لاخيه كافر ،فقد باء بها احدهما–ان كان كما قال والا رجعت عليه)

(صحیح مسلم: جلداول:ص 57-طبع ہندی)

امام نووی نے حدیث مذکورہ بالا کی شرح میں رقم فرمایا:**(هذا الحديث مما عده بعض العلماء من المشكلات من حيث ان ظاهر ه غير مراد–وذلك ان مذهب اهل الحق انه لا يكفر المسلم بالمعاصى كالقتل والزنا وكذا قوله لاخيه كافر من غير اعتقاد بطلان دين الاسلام)**

(شرح النووی علیٰ صحیح مسلم: جلداول:ص 57-طبع ہندی)

ترجمہ:اس حدیث کو بعض علمانے مشکلات میں سے شمار کیا ہے اس حیثیت سے کہ اس کا ظاہری مفہوم مراد نہیں ہے،اور ایسا اس لیے کہ اہل حق کا مذہب ہے کہ مسلمان کی تکفیر گناہوں کے سبب نہیں کی جائے گی،جیسے قتل وزنا اور اسی طرح اس کا اپنے مسلم بھائی کو کافر کہنا دین اسلام کے بطلان کا اعتقاد کیے بغیر۔

جب مذہب اسلام کو دین باطل اعتقاد کرے تو وہ کافر ہے۔خواہ کسی مومن کو کافر کہے ،یا کافر نہ کہے۔دین اسلام کو دین باطل اعتقاد کرنا کفر کلامی ہے۔

تاویل فاسد کے سبب مومن کو کافر قرار دینا کفر فقہی

جب کوئی شخص تاویل فاسد کے سبب کسی مومن کو کافر کہے تو وہ کافر فقہی ہے،لیکن کافر

کلامی نہیں، کیوں کہ احتمال بعید موجود ہے کہ اس نے اسلام کو دین باطل اعتقاد نہ کیا ہو، بلکہ کسی بات کا غلط مفہوم مراد لے کر مومن کی تکفیر کر دی ہو، جیسا کہ خوارج کے طبقہ اولیٰ نے کلام الٰہی کا غلط معنی مراد لے کر شیر خدا حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ کی تکفیر کر دی، جس پر حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ تعالیٰ وجہہ نے فرمایا: (**کلمة حق ارید بها باطل**)

فقہائے کرام تاویل فاسد کے سبب مومن کو کافر کہنے والے کو کافر کہتے ہیں، کیوں کہ ایسی صورت میں فقہی اصول کے مطابق اسلام کو کفر اعتقاد کرنا ثابت ہو جاتا ہے، گرچہ وہاں تاویل بعید موجود ہے کہ اس نے ایمان کو کفر اعتقاد نہ کیا ہو۔ مذکورہ صورت میں تاویل بعید کے سبب متکلمین کے یہاں حکم کفر ثابت نہیں ہوگا۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: ''علامہ شمس الدین محمد نے جامع الرموز میں فرمایا: (**المختار انه لواعتقد هذا الخطاب شتمالم یکفر–ولو اعتقد المخاطب کافرا کفر لانه اعتقد الاسلام کفرا کما فی العمادی–وما فی المواقف انه لم یکفر بالاجماع ارید به اجماع المتکلمین**)

(مختار یہ ہے کہ اگر اس خطاب سے گالی کا اعتقاد رکھتا ہے تو کفر نہیں اور اگر مخاطب کو کافر جانتا ہے تو کفر ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں اس نے اسلام کو کفر جانا ہے، جیسا کہ عمادی میں ہے، اور مواقف میں جو آیا ہے کہ وہ بالاجماع کافر نہیں، تو اس سے اجماع متکلمین مراد ہے۔ت)''۔

(رسالہ: النہی الاکید: فتاویٰ رضویہ: جلد ششم: ص714-جامعہ نظامیہ لاہور)

خوارج تاویل فاسد کے سبب مومنین کو کافر کہتے ہیں، لہٰذا وہ فقہا کے یہاں کافر فقہی ہیں۔ خوارج سے متعلق امام اہل سنت قدس سرہ نے ''الکوکبۃ الشہابیہ'' میں رقم فرمایا:

''اب علمائے کرام سے ان کا حکم سنئے۔ بزازیہ جلد۳ص۳۱۸۔

(**یجب اکفار الخوارج فی اکفارهم جمیع الامة سواهم**)

خارجیوں کو کافر کہنا واجب ہے اس بنا پر کہ وہ اپنے سوا تمام امت کو کافر کہتے ہیں۔

(الکوکبۃ الشہابیہ:ص235-فتاویٰ رضویہ: جلد 15 - جامعہ نظامیہ لاہور)

خوارج اپنے علاوہ دیگر مومنین کو کافر کہتے ہیں،لہٰذا فقہا کے یہاں وہ کافر ہیں۔

الکوکبۃ الشہابیہ میں تکفیر فقہی کی بحث ہے۔اس رسالہ میں مومنین کو کافر کہنے والے خوارج کی تکفیر کو اصول فقہا کے مطابق واجب بتایا گیا۔رسالہ ''النہی الاکید'' میں غیر مقلدین کی بحث ہے۔یہ لوگ مقلدین کی تکفیر کرتے ہیں۔اس رسالہ میں مذہب فقہا کے مطابق غیر مقلدین کو کافر بتایا گیا اور مذہب متکلمین کے مطابق غیر کافر اور گمراہ بتایا گیا ہے۔

متکلمین کافر فقہی کو گمراہ کہتے ہیں اور امام اہل سنت قدس سرہ العزیز باب تکفیر میں مذہب متکلمین پر تھے،لہٰذا غیر مقلدین کو آپ نے گمراہ کہا اور تکفیر نہیں کی۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے غیر مقلدین سے متعلق رقم فرمایا:

(واقول:یظهر للعبد الضعیف غفر اللّٰہ تعالٰی له ان ههنا فی کلمات العلماء اطلاقا فی موضع التقیید کما هو داب کثیر من المصنفین فی غیر ما مقام وانما محل الاکفار باکفار المسلم اذاکان ذلک لا عن شبهة او تأویل والا فلا–فانه مسلم بظاهره ولم نؤمر بشق القلوب و التطلع الی اماکن الغیوب ولم نعثر منه علی انکار شیء من ضروریات الدین فکیف یهجم علٰی نظیر ماهجم علیه ذلک السفیه.

هذا هو التحقیق عند الفقهاء الکرام ایضًا یذعن ذلک من احاط بکلامهم واطلع علی مرامهم رحمة اللّٰہ تعالٰی علیهم اجمعین.

الا تری ان الخوارج خذلهم اللّٰہ تعالٰی قد اکفروا امیر المؤمنین ومولی المسلمین علیا رضی اللّٰہ تعالٰی عنه ثم هم عندنا لایکفرون کما نص علیه فی الدر المختار والبحر الرائق وردالمحتار وغیرها من معتبرات

الاسفار–واما ما مر من تقریر الدلیل علی التکفیر فانت تعلم ان لازم المذھب لیس بمذھب–واما الاحادیث فمؤلة عند المحققین کما ذکرہ الشراح الکرام–اقول:ومن ادل دلیل علیہ قولہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم فی الحدیث المار:فھو الی الکفر اقرب فلم یسمہ کافرا–وانما قربہ الی الکفر لان الاجتراء علی اللّٰہ تعالٰی بمثل ذٰلک قد یکون یرید الکفر–والعیاذ باللّٰہ رب العٰلمین ولاحول ولاقوة الاباللّٰہ العلی العظیم.

(فتاویٰ رضویہ:جلد ششم:رسالہ:النہی الاکید:ص716-717-جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ:میں کہتا ہوں عبد ضعیف،اللہ تعالیٰ اس کی بخشش فرمائے،پر یہ بات واضح ہوئی ہے کہ یہاں مقام تقیید میں عبارات علما میں اطلاق ہے،جیسا کہ بہت سے مقام پر اکثر مصنفین کا یہی طریقہ دیکھا گیا ہے۔

مسلمان کو کافر قرار دینے کے سبب تکفیر اس وقت ہوتی ہے،جب مسلمان کو کافر قرار دینا بغیر شبہہ اور بغیر تاویل کے ہو،ورنہ تکفیر نہیں ہوگی،کیوں کہ جب وہ بظاہر مسلمان ہے تو ہم دل پھاڑ کر دیکھنے اور امور غیبیہ پر مطلع ہونے کے پابند نہیں،اور نہ ہی ہم اس کے کسی ایسے عمل پر مطلع ہوئے ہیں جو ضروریات دین کے انکار میں سے ہو،اور ہم اس طرح اس پر حملہ آور کیسے ہو سکتے ہیں جس طرح وہ بے وقوف کسی دوسرے پر ہوا ہے۔

فقہائے کرام کی یہی تحقیق ہے،نیز ہر اس شخص کو بھی اس بات کا اذعان حاصل ہوگا جس نے فقہا رحمہم اللہ علیہم اجمعین کے کلام کا احاطہ کیا اور ان کے مدعا سے آگاہ ہوا ہو۔

کیا آپ نہیں جانتے کہ خوارج (اللہ انہیں رسوا کرے) نے امیر المومنین مولائے مسلمین حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کافر قرار دیا،پھر وہ ہمارے نزدیک کافر نہیں،جیسا کہ اس پر درمختار،بحرالرائق،ردالمحتار اور دیگر معتبر کتب میں تصریح ہے،اور جو تکفیر پر تقریر دلیل گزری ہے۔آپ جانتے ہیں،لازم مذہب،مذہب نہیں ہوتا۔رہا معاملہ احادیث کا تو وہ

محققین کے ہاں مؤول ہیں، اپنے ظاہر پر نہیں جیسا کہ شارحین کرام نے ذکر کیا ہے۔

اقول (میں کہتا ہوں): سب سے قوی دلیل نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا گزشتہ ارشاد گرامی ہے کہ وہ کفر کے زیادہ قریب ہے۔آپ نے اسے کافر نہیں فرمایا۔قریب کفر فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ ایسا عمل اللہ تعالیٰ کے سامنے جرأت ودلیری ہے، کیوں کہ ان جیسے الفاظ سے بعض اوقات کفر مراد ہوتا ہے۔رب العلمین اپنی پناہ عطا فرمائے۔

(1) منقولہ بالا عبارت میں بتایا گیا کہ جب تاویل بعید کی گنجائش ہو تو تکفیر نہیں ہوگی ،یعنی تکفیر کلامی نہیں ہوگی ،اسی لیے تاویل فاسد کے سبب مومن کو کافر کہنے والے کی تکفیر نہیں ہوتی ہے،لیکن اس کو کافر فقہی ماننا واجب ہے،جیسا کہ ''الکوکبۃ الشہابیہ'' کی عبارت نقل کی گئی۔تاویل بعید یا شبہہ تکفیر کلامی سے مانع ہے۔تکفیر فقہی سے مانع نہیں۔

(2) منقولہ بالا عبارت میں فقہائے کرام سے متقدمین فقہائے احناف مراد ہیں۔ باب تکفیر میں متقدمین فقہائے احناف کا وہی مسلک ہے جو متکلمین کا ہے۔متاخرین فقہائے احناف کفر فقہی کا فتویٰ دیتے تھے۔اس کا ذکر فتاویٰ رضویہ جلد اول سوال میں ہے۔

(3) خوارج کو فقہائے کرام کافر کہتے ہیں اور متکلمین گمراہ کہتے ہیں، کیوں کہ وہ کفر فقہی کا نام ضلالت رکھتے ہیں۔خوارج کی طرح دیگر تمام کفار فقہی کو بھی متکلمین گمراہ کہتے ہیں۔علم کلام اور علم فقہ کی کتابوں میں تفاصیل مرقوم ہیں۔اسی طرح اسماعیل دہلوی اور ابن عبد الوہاب نجدی کافر فقہی ہیں تو ان دونوں کو متکلمین گمراہ کہتے ہیں۔

یہ دعویٰ غلط ہے کہ حضرت علامہ خیر آبادی قدس سرہ العزیز کی نظر میں اسماعیل دہلوی کا کلام قرائن کے سبب کفری معنی میں متعین ہو گیا،لہٰذا انہوں نے دہلوی کی تکفیر کلامی کی اور امام اہل سنت قدس سرہ العزیز کو وہ قرائن حاصل نہ تھے،لہٰذا دہلوی کا کلام آپ کی نظر میں کفری معنی میں متعین نہ ہو سکا، پس آپ نے دہلوی کی تکفیر فقہی فرمائی۔

قطعی قرینہ کے سبب بھی کوئی کلام کفری معنی میں متعین اور قطعی بالمعنی الاخص نہیں ہو

سکتا۔قطعی قرینہ بھی قطعیت بالمعنی الاخص کا افادہ نہیں کرتا ،جیسا کہ ہم نے ''مناظراتی مباحث اور عقائد ونظریات'' میں تفصیل رقم کر دی ہے۔

غیر مقلدین پر کفر کلامی کا لزوم

بعض اوقات کفر کلامی کا لزوم ثابت ہوتا ہے۔کسی احتمال بعید کے سبب التزام کفر مفقود ہوتا ہے۔کفر کلامی کے لزوم کی بحث امام اہل سنت قدس سرہ العزیز کے رسالہ:''النہی الاکید'' کی درج ذیل عبارت میں ہے۔ذیلی اقتباس میں ''مذہب مفتی بہ'' سے مذہب متکلمین مراد ہے اور ''ہر دو مذہب'' سے مذہب متکلمین و مذہب فقہا مراد ہے۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:''اس مذہب مفتٰی بہ پر بھی اس طائفہ تالفہ کو سخت دقت کہ یہ قطعاً اپنے اعتقاد سے مسلمانوں کو کافر ومشرک کہتے اور اپنی تصانیف میں لکھتے اور اس پر فتوے دیتے ہیں تو باتفاق ہر دو مذہب ان کا کافر ہونا لازم،اور ان کے پیچھے نماز ایسی جیسے کسی یہودی اور نصرانی یا مجوسی یا ہندو کے پیچھے:ولاحول ولاقوۃ الاباللہ العلی العظیم سبحٰن اللہ کہ کرد کہ نیافت،چاہ کن راچاہ درراہ،مسلمانوں کو ناحق مشرک کہا تھا،احادیث صحیحہ ومذاہب ائمہ کرام وفقہاء عظام پر خود انہیں کے ایمان کے لالے پڑ گئے:

دیدی کہ خون ناحق پروانہ شمع را　　چنداں اماں نداد کہ شب را سحر کند

ماذا اخاضک یامغرور فی الخطر　　حتی ھلکت فلیت النمل لم تطر

(تو نے دیکھا کہ پروانہ کے خون ناحق نے شمع کو اس طرح اماں نہیں دی کہ وہ رات کو سحر کر دے۔اے مغرور! کس چیز نے تجھے خطرے میں ڈال دیا حتی کہ تو ہلاک ہوا۔کاش چیونٹی نہ اُڑتی)

مگر حاش للہ ہم پھر بھی دامن احتیاط ہاتھ سے نہ دیں گے اور یہ ہزار ہمیں جو چاہیں کہیں،ہم زنہاران کو کفار نہ کہیں گے۔ہاں،ہاں یوں کہتے ہیں اور خدا ورسول کے حضور کہیں۔

یہ لوگ آثم ہیں، خاطی ہیں، ظالم ہیں، بدعتی ہیں، ضال ہیں، مضل ہیں، غوی ہیں، مبطل ہیں، مگر ہیہات کافر نہیں، مشرک نہیں، اتنے بدراہ نہیں، اپنی جانوں کے دشمن ہیں، عدو اللہ نہیں''۔

(فتاویٰ رضویہ: جلد ششم: ص715- جامعہ نظامیہ لاہور)

احتمال بعید کا ذکر منقولہ بالا اقتباس کے بعد ہے اور مذہب متکلمین کا ذکر منقولہ اقتباس سے قبل ہے۔ سیاق وسباق سے مسئلہ مزید واضح ہو جاتا ہے۔ یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں۔

غیر مقلدین سنی صحیح العقیدہ مومنین کو کافر کہتے ہیں۔ اسی پر بحث ہے۔''باتفاق ہر دو مذہب ان کا کافر ہونا لازم'' کا مفہوم یہ ہے کہ مومنین کو کافر اعتقاد کرنے والوں پر کفر کلامی کا لزوم ثابت ہوتا ہے۔ اگر دین اسلام کو کفر اعتقاد کر کے مومنین کو کافر کہیں تو یہ کفر کلامی ہے، ورنہ کفر فقہی۔ مومن کو کافر اعتقاد کرنے میں احتمال بعید ہے کہ اس نے اسلام کو کفر اعتقاد نہ کیا ہو، بلکہ کسی امر کو تاویل فاسد کے سبب کفر سمجھا ہو، پھر اس بنیاد پر مومن کو کافر اعتقاد کیا ہو۔

مومن کو کافر کہنے والا کافر فقہی

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:''خیر تاہم اس قدر میں کلام نہیں کہ یہ حضرات غیر مقلدین وسائر اخلاف طوائف نجدیہ مسلمانوں کو ناحق کافر ومشرک ٹھہرا کر ہزار ہا اکابر ائمہ کے طور پر کافر ہو گئے۔ اس قدر مصیبت ان پر کیا کم ہے: والعیاذ باللہ سبحٰنہ وتعالیٰ۔

علامہ ابن حجر مکی اعلام بقواطع الاسلام میں فرماتے ہیں:

(انه يصير مرتدا علٰى قول جماعة و كفى بهذا خسارًا وتفريطًا)

(ایک جماعت کے قول کے مطابق یہ مرتد ہو گیا اور یہ خسارے اور کمی میں کافی ہے۔ ت)

تو بحکم شرع ان پر توبہ فرض اور تجدید ایمان لازم، اس کے بعد اپنی عورتوں سے نکاح جدید کریں۔

(فى الـدر المختار عن شرح الوهبانية للعلامة حسن الشرنبلالى:ما

یکون کفرا اتفاقا یبطل العمل والنکاح فاولادہ اولاد زنی-وما فیه خلاف یؤمر بالاستغفار والتوبة وتجدید النکاح)

(درمختار میں علامہ شرنبلالی کی شرح الوہبانیہ کے حوالے سے ہے: جس سے بالاتفاق کفر لازم آئے اس کی وجہ سے ہر عمل باطل، اسی طرح نکاح باطل، اور اس کی اولاد زنا کی اولاد ہوگی، اور جس کے کافر ہونے میں اختلاف ہو اس پر استغفار، توبہ اور تجدید نکاح کا حکم کیا جائے۔ت)

اہل سنت کو چاہئے ان سے بہت پرہیز رکھیں۔ان کے معاملات میں شریک نہ ہوں۔ اپنے معاملات میں انہیں شریک نہ کریں،۔ہم اوپر احادیث نقل کر آئے کہ اہل بدعت، بلکہ فساق کی صحبت ومخالطت سے ممانعت آئی ہے اور بے شک بدمذہب آگ ہیں اور صحبت مؤثر اور طبیعتیں سراقہ اور قلوب منقلب''۔

(فتاویٰ رضویہ: جلد ششم: رسالہ: النہی الاکید: ص718- جامعہ نظامیہ لاہور)

منقولہ بالاعبارت میں کفر فقہی وکفر کلامی کا حکم مرقوم ہے کہ کفر کلامی میں تمام اعمال برباد ہوجاتے ہیں اور نکاح ٹوٹ جاتا ہے۔اگر اولاد ہوتو اولاد زنا ہوگی۔کفر فقہی میں توبہ واستغفار اور احتیاطاً تجدید نکاح کا حکم دیا جاتا ہے۔کفر کلامی سے نکاح ٹوٹ جاتا ہے۔اگر اس بیوی کے ساتھ رہنا چاہے تو توبہ وتجدید ایمان کے بعد نکاح جدید کرنا لازم ہے۔

<u>وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الکریم وآلہ العظیم</u>

باب ہشتم

باسمہ تعالٰی وبحمدہ والصلوٰۃ والسلام علٰی رسولہ الاعلٰی وآلہ واصحابہ اجمعین

الزلال الانقی میں تفضیل صدیقی کی تشریح

عبارت اول: امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے تفضیل صدیقی سے متعلق رقم فرمایا:

(وبھٰذا التحقیق البدیع الانیق الذی خصنا به المولٰی تبارک وتعالٰی امکن لنا التوفیق بین کلمات الائمة الکرام–فمن قال بالقطع ونفی الظن–فانما ارادا لقطع بالمعنی الا عم والظن بالمعنی الاخص–وهو حق لا مریة فیه–ومن عکس فقد عکس–وهو صدق لا غبار علیه.

فان تخالج فی صدرک ان المسئلة من الاعتقادیات فکیف اکتفیتم بالقطع بالمعنی الثانی؟

قلت:هذا اشد ورودًا علی القائلین بالظن–ان ارادوا الظن بالمعنی الاخص–والحل ان المسئلة لیست من اصول الاسلام حتی یکفر جاحدها کمسئلة امامة الخلفاء الراشدین رضی اللّٰه تعالٰی عنهم اجمعین.

وبهذا المثال ینقطع قلب من قال من بطلة الزمان:انها اذا لم تکن من الاصول کما صریح به السید الشریف فی شرح المواقف وغیره من المتکلمین الفحول–وکذا قد شهد علٰی نفسه بالرسة الکبرٰی فی مناصب الجهل والسفاهة من قال:اذ لم تکن قطعیة،قلنا ان نطوی الکشح عن تسلیمها–قل لهم:اترکوا الواجبات باسرها ثم انظروا ما یأتیکم من وعید الشریعة وتأثیمها.

واذ قد علمت ان هذا التحقیق یرفع الخلاف ویورث التطبیق

فعلیک بہ اتفقت الاقوال او اختلفت اذ کلمة جامعة خیر من آراء متدافعة

فان رأیت شیئا من کلمات المتاخرین تابی هذا النور المبین فاعلم ان تخطیة هذاالبعض خیر من تخطیة احد الفریقین من ائمه الدین–لاسیما القائلین بالقطع فهم العمد الکبارللدین الحنیف–وبهم تشید ارکان الشرع المنیف)

(رسالہ: الزلال الانقی: فتاویٰ رضویہ: ج28:ص672-جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ: اور اس تحقیق انیق و بےنظیر سے جو خاص اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہم کو عنایت کی، ہم کو ائمہ کرام کے کلمات میں مطابقت ممکن ہے تو جس نے اس مسئلہ کو قطعی کہا اور ظن کی نفی کی تو اس نے قطعی بالمعنی الاعم ہی کو مراد لیا اور ظن بالمعنی الاخص۔ اور حق یہ ہے جس میں کوئی شبہ نہیں اور جس نے عکس کیا تو اس نے عکس کیا اور وہ سچ ہے جس پر کوئی غبار نہیں۔

اب اگر تمہارے سینے میں یہ خلش ہو کہ یہ مسئلہ تو اعتقادیات سے ہے تو تم نے معنی ثانی میں قطعی پر کیسے اکتفا کر لیا۔

میں کہتا ہوں: یہ اعتراض ان لوگوں پر جو ظنی کے قائل ہیں زیادہ سختی کے ساتھ وارد ہوتا ہے جب کہ وہ ظن بالمعنی الاخص مراد لیں۔

اور اس کا حل یہ ہے کہ یہ مسئلہ اصولِ اسلام سے نہیں ہے کہ اس کا منکر کافر ٹھہرے، جیسے کہ خلفائے راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی خلافت کا مسئلہ۔

اور اس مثال سے اس کا دل ٹکڑے ہو جائے گا جو اس زمانہ کے اہل باطل میں سے کہتا ہے کہ جب یہ مسئلہ اصول میں سے نہیں، جیسا کہ سید شریف نے شرح مواقف میں اور دوسرے علمائے متکلمین نے اس کی تصریح کی اور یونہی مناسب جہل وحماقت میں اپنی زعمت کبریٰ پر گواہی دی اس نے جس نے یہ کہا کہ جب یہ مسئلہ قطعی نہیں ہے تو ہمیں اختیار ہے کہ ہم اسے تسلیم کرنے سے پہلوتہی کریں۔ ان سے کہو کہ سارے واجبات کو چھوڑ دو، پھر دیکھو

کہ تمہارے پاس شریعت کی کیسی وعید اور تمہارے گنہ گار ہونے کی تہدید آتی ہے۔

جب تم نے جان لیا کہ یہ تحقیق خلاف کو اٹھاتی اور کلماتِ علما میں مطابق پیدا کرتی ہے تو تم اس کو لازم پکڑو، اقوال متفق ہوں یا مختلف، اس لیے کہ ایک جامع بات باہم ٹکراتی باتوں سے بہتر ہے تو اگر تم دیکھو کلماتِ متاخرین میں کوئی عبارت اس نورِ مبین سے اِبا کرتی ہے تو جان لو کہ اس بعض کو خاطی جاننا بہتر ہے، اس سے کہ ائمہ دین میں کسی فریق کو خاطی ٹھہرایا جائے، خصوصاً وہ ائمہ کرام جو اس مسئلہ کو قطعی کہتے ہیں، اس لیے کہ وہی دین حنیف کے بڑے ستون ہیں اور انہیں سے شرع بلند و برتر کے ستون قائم ہیں۔

الزلال الانقی کی عبارت دوم

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: **(وتحقیق المقام علی ما الهمنی الملک العلام ان العلم القطعی یستعمل فی معنیین: احدهما قطع الاحتمال علی وجه الاستیصال بحیث لا یبقی منه خبر ولا اثر–وهذا هو الاخص الاعلی کما فی المحکم والمتواتر–وهو المطلوب فی اصول الدین،فلا یکتفی فیها بالنص المشهور.**

والثانی ان لا یکون هناک احتمال ناش من دلیل وان کان نفس الاحتمال باقیا کالتجوز والتخصیص وسائر انحاء التاویل کما فی الظواهر والنصوص والاحادیث المشهورة.

والاول یسمی علم الیقین ومخالفه کافر علی الاختلاف فی الاطلاق کما هو مذهب فقهاء الأفاق–و التخصیص بضروریات الدین کما هو مشرب العلماء المتکلمین.

والثانی علم الطمانیة ومخالفه مبتدع ضال ولا مجال الی اکفاره

کمسئلة وزن الاعمال یوم القیامة:قال تعالی:(والوزن یومئذ ن الحق)ویحتمل النقد احتمالا،لا صارف الیه ولا دلیل اصلا علیه،فیکون کقولک"وزنته بمیزان العقل"وهو رائج فی العجم ایضا،تقول:"سخن سنج"ای ناقد الکلام.

ومسئلة رویة الوجه الکریم للمؤمنین،رزقنا المولی بفضله العمیم -قال تعالٰی:(وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة)ویحتمل احتمالا کذلک ارادة الامل والرجاء وهو ایضا مما توافقت علیه العرب والعجم- تقول:"دست نگر من است"ای یرجو عطائی و یحتاج الی نوالی.

وهکذا مسئلة الاسراء الی السموات العلی والشفاعة الکبری للسید المصطفی علیه افضل التحیة والثناء-فکل ذلک ثابت بنصوص قواطع بالمعنی الثانی-ولذا لا نقول باکفار المعتزلة والروافض الاولین المأولین- وهکذا الظن له معنیان-اذ مقابل الاعم اخص-والاعم اخص کما لا یخفی)

(رسالہ:الزلال الانقی: فتاویٰ رضویہ:ج28:ص667-668-جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ:اور مقام کی تحقیق اس طور پر جو مجھے اللہ ملک العلام نے الہام فرمایا، یہ ہے کہ علم قطعی دو معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔ایک یہ کہ احتمال جڑ سے منقطع ہو جائے ،بایں طور کہ اس کی کوئی خبر یا اس کا کوئی اثر باقی نہ رہے،اور یہ اخص اعلیٰ ہے جیسا کہ محکم اور متواتر میں ہوتا ہے،اور اصولِ دین میں یہی مطلوب ہے تو اس میں نصِ مشہور پر کفایت نہیں ہوتی ہے۔

دوسرا: یہ کہ اس جگہ ایسا احتمال نہ ہو جو دلیل سے ناشی ہو،اگر چہ نفس احتمال باقی ہو۔ جیسے کہ مجاز اور تخصیص،اور باقی وجوہِ تاویل،جیسا کہ ظواہر اور نصوص اور احادیث مشہورہ میں ہے۔اور پہلی قسم کا نام علم یقین ہے اور اس کا مخالف کافر ہے علما میں اختلاف کے بموجب مطلقاً،جیسا کہ فقہائے آفاق کا مذہب ہے یا ضروریات دین کی قید کے ساتھ یہ حکم مخصوص

ہے جیسا کہ علمائے متکلمین کا مشرب ہے۔

اور دوسرے کا نام علم طمانیت ہے اور اس کا مخالف بدعتی و گمراہ ہے، اور اس کو کافر کہنے کی مجال نہیں، جیسے کہ قیامت کے دن اعمال کو تولنے کا مسئلہ۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: (اور قیامت کے دن تول ہونا برحق ہے) اور یہ آیت نقد (پرکھ) کا ایسا احتمال رکھتی ہے، جس کی طرف پھیرنے والی کوئی چیز نہیں اور نہ اصلاً اس پر کوئی دلیل ہے۔

اب آیت کا معنی تمہارے قول ''میں نے اس کو میزانِ عقل سے تولا'' کے مثل ہوگا، اور یہ عجم میں رائج ہے۔ تم کہتے ہو: ''سخن سنج''، یعنی کلام کو پرکھنے والا۔

اور مومنین کے لیے اللہ تبارک وتعالیٰ کے دیدار کا مسئلہ۔ مولائے کریم اپنے فضل عظیم سے نصیب فرمائے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: (کچھ منہ اس دن تر و تازہ ہوں گے، اپنے رب کو دیکھتے) احتمال رکھتا ہے۔ اسی طرح اُمید و رجا کے ارادے کا۔

اور یہ بھی ان باتوں میں سے ہے جن پر عرب و عجم سب متفق ہیں۔ تم کہتے ہو: ''دستِ نگر من ست''، یعنی میری عطا کی امید رکھتا ہے اور میری بخشش کا محتاج ہے۔

اور اسی طرح آسمانوں کی سیر اور شفاعتِ کبریٰ حضور اقدس محمد مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لیے کہ یہ تمام باتیں دوسرے معنی پر نصوصِ قطعی سے ثابت ہیں، اور اسی لیے ہم تاویل کرنے کے سبب معتزلہ اور اگلے روافض کی تکفیر نہیں کرتے، اور اسی طرح ظن کے دو معنی ہیں، اس لیے کہ اعم کا مقابل اخص ہے............ جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔

ضروری اصطلاحات کا بیان

قطعی بالمعنی الاخص وہ ہے جس میں جانب مخالف کا احتمال بلا دلیل بھی نہ ہو۔

قطعی بالمعنی الاعم وہ ہے جس میں جانب مخالف کا احتمال بلا دلیل ہو۔

ظنی وہ ہے جس میں جانب مخالف کا احتمال بالدلیل ہو۔

اگر اس میں جانب مخالف کی دلیل ساقط الاعتبار ہو تو وہ ظنی بالمعنی الاعم ہے۔

اگر جانب مخالف کی دلیل قابل اعتبار ہو تو وہ ظنی اخص ہے۔

ظنی بالمعنی الاعم کو فقہائے کرام قطعی بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔ یہ قطعی کی قسم سوم ہے۔ فقہائے کرام اس کو بھی قطعی بالمعنی الاعم کہتے ہیں اور قطعی کی قسم دوم کو بھی قطعی بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے۔ قطعی کی قسم دوم ظنی بالمعنی الاعم نہیں ہے، کیوں کہ ظنی کے لیے احتمال بالدلیل ہونا لازم ہے اور قطعی کی قسم دوم میں احتمال بالدلیل نہیں ہوتا ہے، بلکہ احتمال بلا دلیل ہوتا ہے۔

علم بالمعنی الاعم قطعی کی تینوں قسموں کو شامل ہوتا ہے اور علم بالمعنی الاخص قطعی کی پہلی دونوں قسموں کو شامل ہوتا ہے۔ اسی طرح اذعان علم بالمعنی الاعم کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور قطعی کی تینوں قسموں کو شامل ہوتا ہے اور اعتقاد علم بالمعنی الاخص کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور قطعی کی پہلی دونوں قسموں کو شامل ہوتا ہے۔ علم کے بالمقابل ظن ہے۔

قطعی کی تینوں قسمیں اجماعی ہوتی ہیں۔ قطعی کی قسم اول ضروریات دین ہیں۔ ان کا منکر کافر کلامی ہے۔ یہ متکلمین وفقہا دونوں کے یہاں کافر ہوتا ہے۔ قسم دوم ضروریات اہل سنت ہیں۔ ان کا منکر متکلمین کے یہاں گمراہ اور فقہا کے یہاں کافر ہوتا ہے۔ قسم سوم کا منکر فقہا و متکلمین دونوں کے یہاں گمراہ ہوتا ہے۔ یہ کافر کلامی یا کافر فقہی نہیں ہوتا ہے۔

الزلال الانقی کی عبارت اول ودوم کی تشریح

(1) تفضیل صدیقی کے عقیدہ کو جن علمائے اسلام نے قطعی قرار دیا، ان حضرات نے قطعی کی قسم سوم مراد لیا اور ظنی بالمعنی الاخص کی نفی کی۔ فقہا کی اصطلاح میں قطعی کی قسم سوم کو قطعی بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے۔ جن اصحاب علم وفضل نے تفضیل صدیقی کے عقیدہ کو ظنی بتایا، ان حضرات نے ظنی بالمعنی الاعم مراد لیا اور قطعی اخص کی نفی کی۔

(2) دونوں فریق میں محض لفظی اختلاف ہے۔ قطعی کی قسم سوم ایک اعتبار سے قطعی

بالمعنی الاعم ہے اور ایک اعتبار سے ظنی بالمعنی الاعم ہے۔

(3) فقہائے کرام کے یہاں قطعی بالمعنی الاعم ظن اکبر کو شامل ہے۔ یہی ظن اکبر قطعی کی قسم سوم ہے۔ یہ قطعی فقہی ہے۔ اسے ظنی ملحق بالیقین بھی کہا جاتا ہے۔

(4) الزلال الانقی کی عبارت دوم میں قسم اول کو قطعی بالمعنی الاخص نہیں کہا گیا ہے، بلکہ قطعی اخص واعلیٰ کہا گیا ہے اور اس کے بعد قطعی بالمعنی الاعم کا ذکر ہے۔ مذکورہ عبارت میں قطعی اخص واعلیٰ سے قطعی کلامی کی قسم اول (قطعی بالمعنی الاخص) اور قسم دوم (قطعی بالمعنی الاعم) دونوں کو مراد لیا گیا ہے۔ اس کے متعدد اسباب وشواہد درج ذیل ہیں۔

(الف) عبارت دوم میں قطعی بالمعنی لاعم سے وہ قطعی مراد ہے جو علم طمانیت کا افادہ کرتا ہے اور قطعی کی قسم سوم یعنی قطعی فقہی علم طمانیت کا افادہ کرتی ہے۔ قطعی کی قسم دوم علم طمانیت کا افادہ نہیں کرتی ہے، بلکہ وہ قطعیت کا افادہ کرتی ہے۔

(ب) قسم سوم ہی بعض اعتبار سے قطعی اور بعض اعتبار سے ظنی ہے۔ قسم دوم قطعیت کے درجہ سے نیچے نہیں اترتی ہے۔ وہ کسی اعتبار سے ظنی نہیں۔

(ج) قطعی کی قسم دوم میں احتمال بالدلیل نہیں ہوتا ہے اور ظنی میں احتمال بالدلیل ہوتا ہے، لہٰذا قسم دوم کسی اعتبار سے ظنی نہیں ہے۔ قطعی کی قسم سوم یعنی قطعی فقہی میں احتمال بالدلیل ہوتا ہے، لیکن وہ دلیل فقہا کے یہاں ساقط الاعتبار ہوتی ہے، لہٰذا وہ قطعی (ملحق بالیقین) ہوتی ہے اور ظنی بھی ہوتی ہے، کیوں کہ اس میں احتمال بالدلیل موجود ہوتا ہے، گرچہ اس کا اعتبار نہیں ہوتا، پس قطعی کی قسم سوم فقہا کے یہاں قطعی بالمعنی الاعم اور ظنی بالمعنی الاعم ہے۔

(د) قسم سوم کا منکر فقہا ومتکلمین کسی کے یہاں کافر نہیں اور قسم دوم کا منکر فقہائے احناف کے یہاں کافر ہے، اور تفضیل صدیقی کا منکر فقہا کے یہاں بھی کافر نہیں، پس واضح ہوگیا کہ تفضیل صدیقی کا عقیدہ قطعیات کی قسم سوم میں سے ہے، قسم دوم سے نہیں۔

(ہ) عبارت دوم میں قسم اول سے متعلق فرمایا گیا کہ یہ یقین اصول دین میں معتبر

ہے اور اصول دین میں قطعی کی قسم اول وقسم دوم دونوں معتبر ہیں، پس قسم اول سے یقین کلامی کی دونوں قسمیں مراد ہیں۔قطعی کی قسم سوم یعنی قطعی فقہی سے اصول دین کا اثبات نہیں ہوتا ہے۔

(و) عبارت دوم میں بتایا گیا کہ قطعی اخص واعلیٰ کا منکر فقہائے کرام کے یہاں مطلقاً کافر ہے اور متکلمین کے یہاں صرف وہ کافر ہے جو قسم اول میں سے ضروریات دین کا منکر ہے۔اس سے واضح ہو گیا کہ قسم اول میں ضروریات دین وضروریات اہل سنت دونوں شامل ہیں۔قطعی کلامی کی قسم اول یعنی قطعی بالمعنی الاخص امور دینیہ ضروریات دین ہیں اور قطعی کلامی کی قسم دوم یعنی قطعی بالمعنی الاعم امور دینیہ ضروریات اہل سنت ہیں۔فقہائے احناف ضروریات اہل سنت کے انکار پر بھی تکفیر کرتے ہیں۔

مذکورہ اسباب ستہ سے واضح ہو گیا کہ عبارت دوم میں قطعی بالمعنی الاعم سے قطعی کی قسم سوم مراد ہے۔فقہا اسے قطعی کہتے ہیں اور متکلمین اسے ظنی کہتے ہیں،اسی لیے تفضیل صدیقی کے مسئلہ کو بعض علمائے اسلام نے قطعی قرار دیا اور بعض علمائے کرام نے ظنی کہا۔

الزلال الانقی کی منقولہ بالا عبارت دوم میں قطعی کی قسم دوم میں شفاعت کبریٰ،آخرت میں دیدار خداوندی،شب معراج میں آسمانوں کی سیر اور وزن اعمال کے مسائل بطور مثال پیش کیے گئے ہیں۔یہ تمام امور اجماعی عقائد سے ہیں۔یہ ضروریات اہل سنت سے نہیں ہیں۔ان کے دلائل ظنی بالمعنی الاعم ہیں۔ان کو فقہائے کرام ملحق بالقطعی اور قطعی بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔یہ قطعیات کی تیسری قسم ہے۔اس سے ضروریات اہل سنت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔

آخرت میں دیدار خداوندی سے متعلق امام غزالی شافعی نے رقم فرمایا:

(وان لم یکن البرھان قطعیا-لکن یفید ظنا غالبا وکان مع ذلک لا یعلم ضررہ فی الدین کنفی المعتزلۃ الرویۃ عن اللہ تعالی فھذہ بدعۃ ولیس بکفر) (فیصل التفرقہ بین الاسلام والزندقہ:ص64)

ترجمہ:اور اگر دلیل قطعی الدلالت نہ ہو،لیکن ظن غالب کا افادہ کرے اور ساتھ ہی

دین میں اس کا ضرر واضح نہ ہو جیسے معتزلہ کا دیدار الٰہی کی نفی کرنا تو یہ بدعت ہے، کفر نہیں۔

منقولہ بالا اقتباس سے واضح ہو گیا کہ آخرت میں دیدار الٰہی پر کوئی دلیل قطعی طور پر دلالت نہیں کرتی ہے، بلکہ ظنی طور پر دلالت کرتی ہے، پس دیدار الٰہی کا مسئلہ قطعیات میں سے نہیں ہے، لیکن فقہائے کرام کے یہاں یہ قطعیات کی قسم سوم میں شامل ہے۔ الزلال الانقی میں مذہب فقہا کے مطابق مذکورہ مسائل کو قطعیات میں سے بتایا گیا ہے۔

سوال: منقولہ بالا عبارت میں قطعی کی قسم دوم کے بارے میں کہا گیا کہ وہ احتمال بالدلیل نہیں رکھتی ہے: (**والثانی ان لا یکون هناک احتمال ناش من دلیل**)

قطعیات کی قسم سوم یعنی ظنی بالمعنی الاعم احتمال بالدلیل رکھتی ہے، گرچہ وہ دلیل ساقط الاعتبار ہوتی ہے، پس اس قطعی سے قطعی کی قسم سوم کیسے مراد ہو سکتی ہے؟

جواب: فقہائے کرام قطعی کی قسم سوم یعنی ظنی بالمعنی الاعم کے لیے بھی کہتے ہیں کہ وہ احتمال بالدلیل نہیں رکھتی ہے، کیوں کہ وہ دلیل نا قابل اعتبار ہوتی ہے، لہٰذا اسے عدم کی منزل میں مانتے ہیں۔ باب اول: فصل سوم میں فواتح الرحموت کا اقتباس اول درج ذیل ہے۔

فقہائے کرام احتمال مضمحل کو مجازی طور پر غیر ناشی عن الدلیل بھی کہتے ہیں۔

(1) علامہ بحر العلوم فرنگی محلی نے رقم فرمایا: (**(واما الظنیات) المعلومة ظنا بالمعنی الاعم الذی فیه احتمال الخلاف ولو بعیدا غیر ناشیء عن دلیل**)

(فواتح الرحموت: جلد دوم: ص 416- دار الکتب العلمیہ بیروت)

ترجمہ: لیکن ظنیات جو ظن بالمعنی الاعم کے طور پر معلوم ہو، جس میں جانب مخالف کا احتمال ہو، گرچہ وہ بعید احتمال ہو، دلیل سے ناشی نہ ہو۔

کیا نص وظاہر علم طمانیت کا افادہ کرتے ہیں؟

نص وظاہر کبھی قطعیت بالمعنی الاعم کا افادہ کرتے ہیں اور کبھی علم طمانیت کا افادہ

کرتے ہیں۔ رسالہ حاضرہ کے باب دوم میں تفصیل مرقوم ہے۔امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے الزلال الانقی کی منقولہ بالاعبارت دوم میں قطعی کی قسم دوم میں ظاہر ونص کی مثال پیش فرمائی، یعنی علم طمانیت کا افادہ کرنے کے وقت نص وظاہر قطعی کی قسم دوم میں شامل ہوں گے۔ یہاں قطعی کی قسم دوم سے وہی مراد ہے جس کو باب دوم میں ظنی بالمعنی الاعم اور اصطلاح فقہا کے اعتبار سے قطعی بالمعنی الاعم کہا گیا۔ دراصل یہ قطعی کی قسم سوم ہے۔ متکلمین کے یہاں جو قطعی کی قسم دوم یعنی قطعی بالمعنی الاعم ہے، وہ علم طمانیت کا افادہ نہیں کرتی ہے، بلکہ یقین کا افادہ کرتی ہے۔رسالہ حاضرہ کے باب اول وباب دوم میں تفصیل ہے۔

افضلیت شیخین کریمین کے منکر کا حکم

افضلیت شیخین کریمین کا مسئلہ ضروریات اہل سنت میں سے نہیں ہے، بلکہ اجماعی عقائد میں سے ہے۔امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے تصریح فرمائی ہے کہ یہ اجماعی عقائد میں سے ہے۔وہ اصول وفروع کے ماہر اور متبحر متکلم تھے۔ان کی تحقیق قابل عمل ہے۔اجماعی عقائد کا منکر گمراہ محض اور اہل سنت سے خارج ہوتا ہے۔کافر کلامی یا کافر فقہی نہیں ہوتا۔

روافض کا فرقہ تفضیلیہ اور مقلدین میں سے فرقہ سنفضیہ گمراہ محض ہے۔ برصغیر میں فرقہ تفضیلیہ کے افراد تلاش بسیار کے بعد ہی مل سکتے ہیں۔ برصغیر میں تبرائی روافض اور بوہرہ شیعہ پائے جاتے ہیں۔فرقہ سنفضیہ بھی افضلیت صدیقی کے انکار کے سبب گمراہ محض ہے۔

برصغیر میں موجود مرتد فرقوں کے افراد میں بھی گمراہ محض کا وجود مشکل ہے۔ مرتد فرقوں کے وہ افراد گمراہ محض ہوں گے جو اپنی جماعت کے کفریات کلامیہ وکفریات فقہیہ سے واقف ہوں، اوران دونوں قسم کے کفریات کو نہ مانتا ہو، اوران کفریات کے قائلین کو حسب ترتیب کافر کلامی وکافر فقہی مانتا ہو۔محض اپنے مذہب کے شعار اوران بدعات کو مانتا ہو جو کفر فقہی اور کفر کلامی نہ ہوں، بلکہ ضلالت محضہ ہو۔ایسے بد مذہب کا وجود ہی مشکل ہے۔

فرقہ سنفضیہ گمراہ محض اور اہل سنت سے خارج

جو سنی کہلانے والا طبقہ شیر خدا حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے افضل مانتا ہے، وہ اہل سنت وجماعت سے خارج اور گمراہ محض ہے، گر چہ وہ لوگ خود کو سنی کہتے ہوں۔شرعی احکام اسلامی اصول کے مطابق نافذ ہوتے ہیں۔ ہندودھرم کا قانون الگ ہے۔ بت پوجنے والا بھی ہندو ہے، اور بت پوجا کا منکر بھی ہندو۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:''بین ومبین ہوگیا کہ اہل بدعت کیسی افسوس ناک حالت میں ہیں، اور تفضیلیہ وسنفضیہ ان کی شاخ، پس حکم نماز کا ان کے پیچھے وہی ہے، جو مبتدعہ کے پیچھے، یعنی مکروہ بکراہت شدیدہ جیسا کہ علامہ بحر العلوم قدس سرہ الشریف نے تصریح فرمائی، کما مر۔ اگر چہ ان کی بدمذہبی اور روافض کے فساد عقیدہ سے کم ہے۔اب جو شخص ایسا اعتقاد رکھتا، اور اپنے آپ کو سنی اور ان کی تصانیف کو مقبول کہتا ہے تو اس کے لیے اہل سنت وجماعت کا زمانہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے اب تک اجماع دلیل کافی وبرہان وافی۔سنیوں کی کتابیں بنظر تعمق وتحقیق دیکھے اور ان کے مطابق عقیدہ درست کرے، ورنہ دعویٰ تسنن سے دست بردار ہو، وباللہ التوفیق وبیدہ ازمۃ التحقیق''۔

(مطلع القمرین:ص82-جامعہ اسلامیہ کھاریاں: پاکستان)

مسلمانوں پر لازم ہے کہ صحیح عقائد اور صالح نظریات پر قائم ومستحکم رہیں۔کسی بھی غلط عقیدہ کو اختیار نہ کریں۔کوئی عالم ومفتی شرعی حکم نافذ کرے یا نہ کرے، شرعی احکام اسلامی اصول وضوابط کے مطابق من جانب اللہ نافذ ہوجاتے ہیں۔اپنی آخرت کی فکر کریں۔

ضلالت محضہ اور ضلالت کفریہ فقہیہ میں تفریق لازم

ضلالت کی متعدد قسمیں ہیں: ضلالت کفریہ وضلالت غیر کفریہ۔ضلالت کفریہ کی بھی دو قسم ہے، جس طرح کفر کی دو قسم ہے، کفر کلامی وکفر فقہی۔اسی طرح ضلالت کفریہ کلامیہ

وضلالت کفر یہ فقہیہ ہے۔ ہر قسم کی ضلالت کے احکام جداگانہ ہیں، پس فرق کو جاننا لازم ہے۔

روافض میں سے فرقہ غالیہ کافر کلامی ہے، اور عہد حاضر میں تبرائی روافض کافر کلامی ہیں۔ یہ دونوں فرقے ضروریات دین کے منکر ہیں۔ روافض کا فرقہ تفضیلیہ محض گمراہ ہے۔ کافر کلامی یا کافر فقہی نہیں۔ روافض کے فرقہ تفضیلیہ کا حکم مندرجہ ذیل ہے۔

روافض کا فرقہ تفضیلیہ اور اس کی ضلالت محضہ

عہد حاضر کے تبرائی روافض ضروریات دین کے انکار کے سبب کافر کلامی ہیں۔ عہد ماقبل کے تبرائی روافض جو کسی ضروری دینی کا مفسر انکار نہیں کرتے تھے، وہ کافر فقہی تھے۔ شیعوں کا فرقہ تفضیلیہ محض گمراہ ہے، یعنی کافر فقہی یا کافر کلامی نہیں۔ امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے ایک ہی فتویٰ میں روافض کے تینوں طبقات یعنی گمراہ، کافر فقہی وکافر کلامی کا ذکر فرمایا ہے۔ مندرجہ ذیل فتویٰ میں نماز جنازہ کی بحث اور روافض کے تینوں طبقات کا ذکر ہے۔

(1) **مسئلہ**: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اہل شیعہ کی نمازِ جنازہ پڑھنا اہل سنت وجماعت کے لیے جائز ہے یا نہیں؟ اور اگر کسی قومِ سنّت والجماعت نے نماز کسی شیعہ کی جنازہ کی پڑھی تو اس کے لیے شرع میں کیا حکم ہے؟

الجواب: اگر رافضی ضروریاتِ دین کا منکر ہے، مثلاً قرآن کریم میں کُچھ سورتیں یا آیتیں یا کوئی حرف صرف امیر المومنین عثمان ذی النورین غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ یا اور صحابہ خواہ کسی شخص کا گھٹایا ہوا مانتا ہے، یا مولیٰ علی کرم اللہ وجہہ الکریم خواہ دیگر ائمہ اطہار کو انبیائے سابقین علیہم الصّلوٰۃ والتسلیم میں کسی سے افضل جانتا ہے۔

اور آج کل یہاں کے رافضی تبرائی عموماً ایسے ہی ہیں۔ اُن میں شاید ایک شخص بھی ایسا نہ نکلے جو ان عقائدِ کفریہ کا معتقد نہ ہو جب تو وہ کافر مرتد ہے، اور اس کے جنازہ کی نماز حرام قطعی وگناہ شدید ہے۔ اللہ عزوجل فرماتا ہے:

(وَلَا تُصَلِّ عَلٰی اَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ اَبَدًا وَّلَا تَقُمْ عَلٰی قَبْرِهٖ اِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهٖ وَمَاتُوا وَهُمْ فٰسِقُونَ)

کبھی نماز نہ پڑھ اُن کے کسی مردے پر، نہ اس کی قبر پر کھڑا ہو، انہوں نے اللہ ورسول کے ساتھ کفر کیا اور مرتے دم تک بے حکم رہے۔

اگر ضروریاتِ دین کا منکر نہیں، مگر تبرائی ہے تو جمہور ائمہ وفقہا کے نزدیک اس کا بھی وہی حکم ہے: کمافی الخلاصۃ وفتح القدیر وتنویر الابصار والدر المختار والھدایۃ وغیرھا عامۃ الاسفار۔

اور اگر صرف تفضیلیہ ہے تو اُس کے جنازے کی نماز بھی نہ چاہیے۔

متعدد حدیثوں میں بدمذہبوں کی نسبت ارشاد ہوا:

ان ماتوا فلا تشهدوهم: وہ مریں تو ان کے جنازہ پر نہ جائیں۔

ولا تصلوا عليهم: ان کے جنازے کی نماز نہ پڑھو۔

نماز پڑھنے والوں کو توبہ، استغفار کرنی چاہیے۔

اور اگر صورت پہلی تھی یعنی وہ مُردہ رافضی منکرِ بعض ضروریاتِ دین تھا اور کسی شخص نے باآں کہ اُس کے حال سے مطلع تھا، دانستہ اس کے جنازے کی نماز پڑھی، اُس کے لیے استغفار کی جب تو اُس شخص کو تجدیدِ اسلام اور اپنی عورت سے ازسرِ نو نکاح کرنا چاہیے۔

(فی الحلية نقلًا عن القرافی واقره-الدعاء بالمغفرة للكافر كفر لطلبه تكذيب اللّٰه تعالٰی فيما اخبر به)

(فتاویٰ رضویہ: جلد چہارم: ص53- رضا اکیڈمی ممبئی)

ترجمہ: حلیہ میں قرافی سے نقل کیا اور اسے برقرار رکھا کہ: کافر کے لیے دعائے مغفرت کفر ہے، کیوں کہ یہ خبرِ الٰہی کی تکذیب کو طلب کرنا ہے۔

(2) امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: ”ہم تفضیلیوں کے کافر ہونے کا قول نہیں کرتے، اور اللہ کی پناہ ہو کہ ہم یہ قول کریں، لیکن ان کا بدعتی ہونا وہ تو ثابت ہے“۔

(فتاویٰ رضویہ: جلد بست وہشتم:ص669-جامعہ نظامیہ لاہور)

(3)''ہاں، اگر کہیں ایسا بدمذہب ہو، جس پر حکم کفر نہیں، جیسے تفضیلیہ''۔

(فتاویٰ رضویہ: جلد ہشتم:ص440-جامعہ نظامیہ لاہور)

(4)''جن باتوں پر صحابہ وتابعین وائمہ مجتہدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کا اجماع ہو چکا ہے، ان کے خلاف عقیدہ رکھنا یہی بدعت ہے، پھران میں جن کی بدعت حد کفر کو نہ پہنچی ہو، جیسے تفضیلیہ، اس کے پیچھے نماز مکروہ تحریمی ہے، ورنہ باطل محض''۔

(فتاویٰ رضویہ: جلد بست ونہم:ص624-جامعہ نظامیہ لاہور)

(5)''جس کی گمرہی حد کفر تک نہ پہنچی ہو، جیسے تفضیلیہ''۔

(فتاویٰ رضویہ: جلد ششم:ص626-جامعہ نظامیہ لاہور)

(6)امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:''تفضیل اگر چہ ظنی ہو، تفضیلیہ یا سنفضیہ کی خوشی کا کوئی محل نہیں۔ہم ان فرقوں کو کافر تو نہیں کہتے، جو قطعیت مسئلہ کی حاجت ہو، بدعتی بتاتے ہیں۔سو اس کے لیے قطعی کا خلاف ضرور نہیں۔

علما تصریح فرماتے ہیں، جو شخص شب اسرا حضور (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کا آسمانوں پر تشریف لے جانا نہ مانے، بدعتی ہے، حالاں کہ دلیل قطعی سے صرف بیت المقدس تک جلوہ افروز ہونا ثابت۔علامہ محمد طاہر کی عبارت اسی فصل میں گزر چکی کہ خبر واحد پر عمل میں خلاف کرنے والا بدعتی کہا جاتا ہے، حالاں کہ احاد کو قطعیت سے کیا علاقہ اور ہمارا دعویٰ کہ اس فرقہ کا بدعتی ہونا ہی خود اکابر علما کی تصریحات سے ثابت، کما سبق۔

پھر قطعیت وظنیت کا خدشہ پیش کرنا محض بے سود ونامحمود۔سیدی ابوالحسین احمد نوری مدظلہ العالی نے کیا خوب ارشاد فرمایا کہ تفضیل قطعی ہوتی تو مرتبہ فرض میں رہتی۔اب ظنی مانو تو درجہ وجوب میں ہے۔دونوں کا خلاف نفس لحوق اثم میں یکساں، پھر ظنی ٹھہرا کر کیا کام نکلا۔کیا بر بنائے ظنیت ترک واجبات جائز ہے۔

اسی طرح یہ مغالطہ کہ مسئلہ تفضیل ضروریات دین سے نہیں۔محض جہالت۔اہل تحقیق کے نزدیک تو حقیت خلافت خلفائے اربعہ بھی ضروریات دین سے نہیں، پھر کیا اس سے انکار کرنے والا آفت گمرہی سے اپنے کو بچا کر کہیں لے جائے گا۔اس کے جواب میں بھی وہی دونوں باتیں کافی کہ ہم تفضیلیہ کو کافر نہیں کہتے ، جومسئلہ کا ضروریات دین سے ہونا ضرور ہو۔بدعتی کہتے ہیں،سوتصریحات ائمہ سے ثابت۔دوسرا جواب حضرت سیدالواصلین مدظلہ کا کہ واجبات بھی تو ضروریات دین سے نہیں، پھر کیا ان کا ترک شیر مادر ٹھہرے گا''۔

(مطلع القمرین:ص77-جامعہ اسلامیہ کھاریاں:پاکستان)

(7)''علمائے دین وائمہ شرع متین تفضیلیہ کو بدعتی قرار دیتے ہیں''۔

(مطلع القمرین:ص80-جامعہ اسلامیہ کھاریاں:پاکستان)

(8)امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:''بین ومبین ہوگیا کہ اہل بدعت کیسی افسوس ناک حالت میں ہیں،اورتفضیلیہ وسنفضیہ ان کی شاخ ،پس حکم نماز کا ان کے پیچھے وہی ہے، جومبتدعہ کے پیچھے،یعنی مکروہ بکراہت شدیدہ جیسا کہ علامہ بحرالعلوم قدس سرہ الشریف نے تصریح فرمائی ،کمامر۔اگرچہ ان کی بدمذہبی اور روافض کے فسادعقیدہ سے کم ہے۔اب جوشخص ایسا اعتقاد رکھتا،اور اپنے آپ کوسنی اور ان کی تصانیف کومقبول کہتا ہے تو اس کے لیے اہل سنت وجماعت کا زمانہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے اب تک اجماع دلیل کافی وبرہان وافی ۔سنیوں کی کتابیں بنظر تعمق وتحقیق دیکھے اوران کے مطابق عقیدہ درست کرے،ورنہ دعویٰ تسنن سے دست بردار ہو، وباللہ التوفیق وبیدہ ازمۃ التحقیق''۔

(مطلع القمرین:ص82-جامعہ اسلامیہ کھاریاں:پاکستان)

منقولہ بالا اقتباسات سے واضح ہوگیا کہ فرقہ تفضیلیہ گمراہ محض ہے۔کافر کلامی یا کافر فقہی نہیں۔فرقہ سنفضیہ بھی فرقہ تفضیلیہ کی طرح گمراہ محض اوراہل سنت سے خارج ہے۔

عہد حاضر کا نیم رافضی طبقہ بھی اپنی اصلاح کرے،ورنہ حکم شرعی نافذ ہوگا۔دینی

امور میں معتزلہ کی طرح اپنی عقل کو معیار نہ بنائیں، بلکہ اسلامی اصول وضوابط پر غور کریں۔

فرقہ تفضیلیہ محض گمراہ ہے، کافر فقہی وکافر کلامی نہیں۔ فرقہ تفضیلیہ اہل سنت وجماعت کے اجماعی عقیدہ کا مخالف ہے۔ تفضیل شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما اہل سنت وجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے۔ حضرات شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی افضلیت کا مسئلہ اہل سنت کے اجماعی عقائد اور شعار اہل سنت میں سے ہے۔ یہ ضروریات اہل سنت میں سے نہیں۔

(9) ''تمام اہل سنت کا عقیدہ اجماعیہ ہے کہ صدیق اکبر وفاروقِ اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہما مولیٰ علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ الکریم سے افضل ہیں۔ ائمہ دین کی تصریح ہے جو مولیٰ علی کو اُن پر فضیلت دے، مبتدع بدمذہب ہے، اس کے پیچھے نماز مکروہ ہے''۔

(فتاویٰ رضویہ: جلد سوم: ص266 - رضا اکیڈمی ممبئی)

(فتاویٰ رضویہ: جلد ششم: ص622 - جامعہ نظامیہ لاہور)

منقولہ بالا عبارت میں صراحت ہے کہ تفضیل شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مسئلہ عقائد اجماعیہ میں سے ہے۔ ضروریات دین یا ضروریات اہل سنت سے نہیں۔

تفضیل شیخین، حب ختنین ومسح برخفین کو اہل سنت وجماعت کے شعار وعلامات میں شمار کیا جاتا ہے، جیسے عہد حاضر میں فاتحہ ونیاز، میلا دوعرس وغیرہ کو شعار اہل سنت میں شمار کیا جاتا ہے۔ شعار اہل سنت کا قطعی ہونا لازم نہیں۔ شعار اہل سنت کا انکار بھی ضلالت ہے۔

علامہ تفتازانی نے رقم فرمایا: (**جعلوا من علامات السنة والجماعة: تفضیل الشیخین ومحبة الختنین**) (شرح عقائد نسفیہ: ص147 - مجلس برکات مبارک پور)

ترجمہ: علما نے تفضیل شیخین اور محبت ختنین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کو اہل سنت وجماعت کی علامت وشعار قرار دیا۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: (**ومنهم الامام الاعظم الاقدم الاعلم الاکرم سیدنا ابو حنیفة رضی اللّٰہ تعالٰی عنه سئل عن علامات اهل**

السنة فقال:ان تفضل الشیخین وتحب الختنین وتمسح علی الخفین)

(فتاویٰ رضویہ: جلد28:ص677-جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ: حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اہل سنت وجماعت کی علامات کے بارے میں دریافت کیا گیا، پس آپ نے فرمایا کہ تم حضرات شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو (عام انسانوں میں) سب سے افضل جانو، اور حضرت عثمان غنی وحضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے محبت کرو، اور خفین پر مسح کرو۔

اگر یہ مسئلہ ضروریات اہل سنت میں سے ہوتا تو تفضیلیہ اس کے انکار کے سبب کافر فقہی قرار پاتے۔فقہائے احناف اور ان کے مؤیدین ضروریات اہل سنت کے منکر کو کافر فقہی قرار دیتے ہیں۔ضروریات دین، ضروریات اہل سنت کے علاوہ اہل سنت وجماعت کے بہت سے اجماعی عقائد ہیں۔ان کے انکار پر جمہور فقہا کے یہاں حکم کفر نہیں۔بعض فقہا اجماعی عقائد ومسائل کے انکار پر بھی کفر فقہی کا حکم عائد کرتے ہیں، لیکن جمہور فقہا کے قول پر عمل ہے، لہٰذا فرقہ تفضیلیہ کو کافر فقہی نہیں مانا جاتا ہے۔اجماعی عقائد کے علاوہ بہت سے امور شعار اہل سنت میں شمار ہوتے ہیں، ان کے انکار پر بھی صرف ضلالت کا حکم ہے۔

(10) امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رسالہ: الزلال الانقی (مشمولہ: فتاویٰ رضویہ: جلد28:ص666-679-جامعہ نظامیہ لاہور) میں تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی افضلیت قطعی ہے اور قطعیت سے علم طمانیت مراد ہے جس کو فقہائے کرام قطعی مانتے ہیں۔(متکلمین کے اصول کے مطابق یہ قطعی نہیں)

ضروریات دین قطعی بالمعنی الاخص امور دینیہ ہیں۔ضروریات اہل سنت قطعی بالمعنی الاعم امور دینیہ ہیں۔بعض امور دینیہ وہ ہیں جن میں علم طمانیت پایا جاتا ہے۔فقہائے کرام اس کو بھی قطعی کہتے ہیں۔یہ امور قطعی بالمعنی الاعم اور ظنی بالمعنی الاعم ہوتے ہیں۔ایسے امور اہل سنت وجماعت کے یہاں اجماعی ہوتے ہیں۔ان میں اجتہاد جاری نہیں ہوتا ہے۔

ایسے امور کا منکر کافر کلامی یا کافر فقہی نہیں ہوتا ہے، بلکہ گمراہ محض اور بدعتی ہوتا ہے۔

قطعی بالمعنی الاعم کی دو قسم ہوگی۔ایک وہ کہ محض عقلی احتمال اس کے خلاف ہو، دوسری وہ کہ کوئی ایسی دلیل اس کے خلاف ہو جو انتہائی ضعیف اور ساقط الاعتبار ہو۔اس ضعیف دلیل کے سبب متکلمین اس کو قطعی نہیں مانتے اور یہ فقہا کے یہاں قطعی کی قسم سوم ہے، کیوں کہ فقہا کے یہاں اس دلیل کا کوئی اعتبار نہیں۔وہ دلیل بہت ہی ضعیف وساقط الاعتبار ہوتی ہے۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے قطعیات کی قسم سوم میں میدان حشر میں وزن اعمال ،آخرت میں دیدار الٰہی ،یوم حشر حضور اقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شفاعت کبریٰ اور شب معراج آسمانوں کی سیر کو شمار کیا ہے۔(فتاویٰ رضویہ: جلد 28:ص 667-668)

وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الکریم وآلہ العظیم

باب نہم

باسمہ تعالیٰ وبحمدہ والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الاعلیٰ وآلہ واصحابہ اجمعین

اجماعی عقائد ومسائل

اسلامی عقائد کے مختلف درجات اور مختلف احکام ہیں۔اجمالی خاکہ درج ذیل ہے۔

(1)ضروریات دین:ان کا منکر فقہا و متکلمین دونوں کے یہاں کافر ہے۔

(2)ضروریات اہل سنت:ان کا منکر متکلمین کے یہاں گمراہ اور فقہا کے یہاں کافر ہے۔

(3)اجماعی عقائد:ان کا منکر فقہا و متکلمین دونوں کے یہاں گمراہ ہے۔

(4)راجح عقائد:جن عقائد پر جمہور کا اتفاق ہو،اور اصحاب تفردات کا اختلاف ہو۔

(5)مختلف فیہ عقائد:جن عقائد میں ایک فریق ایک جانب ہو،اور دوسرا فریق دوسری جانب ہو جیسے اشاعرہ وماتریدیہ کے مابین مختلف فیہ عقائد۔ان عقائد میں دونوں فریق کو اہل حق شمار کیا جاتا ہے۔کسی فریق کی تضلیل یا تفسیق نہیں کی جاتی ہے۔

قسم اول ودوم متکلمین وفقہا کے یہاں قطعی ہیں اور قسم سوم متکلمین کے یہاں ظنی اور فقہا کے یہاں قطعی ہے۔قسم چہارم وپنجم متکلمین وفقہا دونوں کے یہاں ظنی ہیں۔قسم اول ودوم وسوم اجماعی ہیں۔قسم چہارم وپنجم غیر اجماعی وظنی وفرعی ہیں۔قسم اول ودوم اصول دین ہیں اور قسم سوم وچہارم وپنجم کا شمار فروع دین میں ہوتا ہے۔قسم سوم کی تفصیل مرقومہ ذیل ہے۔

قسم سوم ظنی بالمعنی الاعم ہے۔فقہائے کرام اس کو قطعی بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔ظنی بالمعنی الاعم میں جانب مخالف کی دلیل انتہائی ضعیف اور ناقابل اعتبار ہوتی ہے۔

تفضیل شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مسئلہ قسم سوم سے ہے،یعنی اجماعی عقائد میں سے ہے۔یہ ضروریات اہل سنت میں سے نہیں ہے،بلکہ علامات اہل سنت سے ہے۔

مسئلہ تفضیل شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے فرمایا کہ تفضیل شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے مسئلہ کی نظیر تفضیل صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کا مسئلہ ہے کہ دونوں میں انتہائی ضعیف وشاذ اختلاف ہے۔تفضیل شیخین کریمین سے متعلق اختلافی روایت علامہ ابن عبد البر مالکی (٣٦٨ھ-٤٦٣ھ) نے نقل فرمائی۔اسی طرح تفضیل صحابہ سے متعلق اختلافی نظریہ بھی علامہ ابن عبدالبر مالکی نے پیش کیا، پس مذکورہ دونوں مسئلے ظنی بالمعنی الاعم ہو گئے، اور جانب مخالف کا احتمال بلا دلیل نہیں رہا، بلکہ احتمال بالدلیل پایا گیا اور چوں کہ دونوں مسئلوں میں جانب مخالف کی دلیل انتہائی ضعیف وناقابل اعتبار ہے، پس یہ دونوں مسئلے ظنی بالمعنی الاعم ہیں اور فقہائے کرام کے یہاں ظنی بالمعنی الاعم ملحق بالیقین ہوتا ہے، لہٰذا فقہائے کرام اسے قطعی بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔یہ قطعیات کی قسم سوم ہے۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:''اس مسئلہ کی نظیر میں یعنی مسئلہ **تفضیل الصحابة علٰی من بعدهم-وانما کانت نظیرًا لها لان الاجماع علی تفضیل الشیخین ان کان قد شذ منه شاذ علٰی ما حکاه ابو عمر بن عبد البر -فکذلک الاجماع علٰی تفضیل الصحابة،له ایضًا مخالف نادر کما مال الیه ابو عمر ایضًا-۱۲ منه**''۔(حاشیہ مطلع القمرین:ص68-کھاریاں پاکستان)

ترجمہ:اپنے مابعد والوں پر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کی تفضیل کا مسئلہ تفضیل شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے مسئلہ کی نظیر ہے، کیوں کہ اگر تفضیل شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اجماع سے بعض حضرات الگ ہو گئے، جیسا کہ علامہ ابن عبد البر مالکی نے اس کی حکایت کی تو اسی طرح تفضیل صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اجماع کے بھی بعض نادر مخالف ہیں، جیسا کہ علامہ ابن عبدالبر مالکی بھی اس جانب مائل ہوئے۔

محدث شہیر علامہ محمد طاہر فتنی گجراتی (۹۱۳ھ-۹۸۶ھ) نے تفضیل صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے اختلاف کرنے والوں کا شرعی حکم بیان فرمایا۔اسی سے تفضیل شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی مخالفت کرنے والوں کا شرعی حکم واضح ہو جاتا ہے۔دراصل یہ دونوں مسئلے اجماعی عقائد میں سے ہیں،لہٰذا دونوں کا حکم یکساں ہے۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے علامہ محمد طاہر قدس سرہ العزیز کی مجمع بحار الانوار کی عبارت مطلع القمرین (صفحہ 68) میں نقل فرمائی،جس میں تفضیل صحابہ کرام کے منکرین کے متعدد احکام بتائے گئے۔ان میں دوسری صورت یہ ہے کہ تفضیل صحابہ کرام کا منکر بدعتی ہے۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے مجمع بحار الانوار کی عبارت نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ تفضیل شیخین کریمین کا منکر بھی بدعتی ہے،کافر نہیں،کیوں کہ اختلاف گرچہ نادر وشاذ ہے، لیکن اس سے اجماع کی قطعیت ختم ہو جاتی ہے،یعنی وہ اجماع ظنی ہو جاتا ہے،اور ظنی امر کا منکر کافر نہیں ہوتا۔قطعیات کا منکر کافر ہوتا ہے۔قطعی بالمعنی الاخص (ضروریات دین) کا منکر کافر کلامی ہوتا ہے اور قطعی بالمعنی الاعم (ضروریات اہل سنت) کا منکر کافر فقہی ہوتا ہے۔

تفضیل شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مسئلہ ظنی بالمعنی الاعم ہے،جسے فقہائے کرام قطعی بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔ایسے امر کا منکر گمراہ محض ہوتا ہے۔کافر کلامی یا کافر فقہی نہیں ہوتا۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے منکر تفضیل شیخین کا حکم بیان کرتے ہوئے رقم فرمایا:

(فالحق تعین الشق الثانی کما دلت علیه کلمات العلماء ممن قبله– وذلک لان الخلاف وان کان نادرًا ینزل الاجماع عن درجة القطعیة– هکذا ذکروا–ولی فیه کلام سأذکره–ولکن الوجه ان لیس کل اجماع یکفرمن خالفه–والمسئلة مما لیس فیها للتکفیر مطمع–واللّٰه اعلم)

(مطلع القمرین:ص69-جامعہ اسلامیہ کھاریاں پاکستان)

ترجمہ:پس دوسری شق (منکر تفضیل شیخین کریمین کا بدعتی ہونا) کا متعین ہونا حق ہے،

جیسا کہ ان (علامہ محمد طاہر گجراتی) سے قبل کے علمائے کرام کے کلمات نے اس (منکر تفضیل شیخین کریمین کے بدعتی ہونے) پر دلالت کیا، اور اس کا سبب یہ ہے کہ اختلاف گرچہ نادر ہو، وہ اجماع کو قطعیت کے درجہ سے اتار دیتا ہے۔ علمائے کرام نے ایسا ہی بیان فرمایا اور اس بارے میں میرا کچھ کلام ہے جسے میں عنقریب ذکر کروں گا، اور (منکر تفضیل شیخین کریمین کے بدعتی ہونے کی) وجہ یہ ہے کہ ہر اجماع کا مخالف کافر نہیں، اور (یہ) مسئلہ اس میں سے نہیں جس میں تکفیر کی گنجائش ہو: واللہ تعالیٰ اعلم

مطلع القمرین کی عبارت کی تشریح وتوضیح

(1) علامہ محمد طاہر فتنی گجراتی قدس سرہ العزیز کی عبارت سے قبل جن علمائے کرام کے اقوال مطلع القمرین میں مرقوم ہیں، ان کلمات سے بھی تفضیل شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے منکر کا بدعتی ہونا واضح ہے۔ کسی نے تفضیل شیخین کریمین کے منکر کو کافر نہیں قرار دیا۔

(2) چوں کہ علامہ ابن عبد البر مالکی قدس سرہ العزیز نے چند صحابہ کرام علیہم الرضوان التام سے تفضیل مرتضوی کا قول نقل فرمایا ہے، پس تفضیل شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما پر اجماع صحابہ کے خلاف ایک نادر شاذ دلیل ظاہر ہو گئی، گرچہ یہ دلیل ناقابل اعتبار اور انتہائی ضعیف و مضمحل ہے، لیکن جانب مخالف کا احتمال بالدلیل پالیا گیا، پس تفضیل شیخین کا مسئلہ قطعی کے درجہ سے نیچے اتر کر ظنی ہو گیا، نیز جانب مخالف کی دلیل انتہائی ضعیف ہے، لہٰذا یہ ظنی بالمعنی الاعم ہے، جسے فقہائے کرام اپنے اصول کے اعتبار سے قطعی بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔

(3) علامہ محمد طاہر گجراتی نے تفضیل صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کے منکر کے مختلف احکام کے مختلف اسباب بیان فرمائے۔ امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے تفضیل شیخین کریمین کے منکر کا ایک ہی حکم یعنی بدعتی بیان فرمایا اور سبب یہ بیان فرمایا کہ ہر اجماع کا منکر کافر نہیں اور تفضیل شیخین کریمین رضی اللہ عنہما کے اجماع کے منکر کے کفر کی کوئی صورت نہیں۔

جس امر دینی پر اجماع متصل ہو، وہ امر ضروریات دین میں سے ہے۔اس کا منکر کافر ہے۔جس امر پر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کا اجماع منصوص (اجماع قولی غیر سکوتی) ہو، وہ امر قطعی بالمعنی الاعم اور ضروریات اہل سنت میں شمار ہوتا ہے۔اس کا منکر متکلمین کے یہاں گمراہ اور فقہائے کرام کے یہاں کافر فقہی ہوتا ہے۔

افضلیت شیخین کریمین سے متعلق بعض صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کے نادر وشاذ اختلاف کی روایت علامہ ابن عبد البر مالکی نے کی۔ایسا نادر اختلاف بھی اجماع صحابہ کی قطعیت بالمعنی الاعم کو زائل کر دیتا ہے، کیوں کہ ایسے نادر اختلاف کے سبب انتہائی ضعیف ومضمحل شبہہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرات صحابہ کرام علیہم الرضوان التام افضلیت صدیقی پر متفق نہ تھے، پس یہاں جانب مخالف (عدم افضلیت صدیقی) کا احتمال بالدلیل پایا گیا اور چوں کہ اس احتمال کی دلیل انتہائی ضعیف اور ناقابل اعتبار ہے، لہٰذا یہ مسئلہ ظنی بالمعنی الاعم قرار پایا جسے فقہائے کرام قطعی بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔یہ قطعیات کی قسم سوم ہے۔ایسے امور دینیہ اجماعی عقائد کے نام سے موسوم ہیں۔ایسے امور ضروریات اہل سنت میں شمار نہیں ہوتے۔ قطعیات کی قسم دوم ضروریات اہل سنت ہیں اور قسم سوم اجماعی عقائد ہیں۔

بعد کے زمانوں میں حضرات شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی افضلیت پر اہل سنت وجماعت کا اجماع قائم ہو گیا، جیسے قرون اولیٰ میں تقلید شخصی کے وجوب پر اجماع نہیں تھا، لیکن صدی دوم کے بعد تقلید شخصی کے وجوب پر اہل سنت وجماعت کا اجماع ہو گیا۔اب تقلید شخصی کا منکر گمراہ محض ہے، (کافر کلامی یا کافر فقہی نہیں) کیوں کہ تقلید شخصی کا مسئلہ اجماعی مسائل میں سے ہے۔اسی طرح افضلیت شیخین کا عقیدہ اجماعی عقائد میں سے ہے۔

افضلیت شیخین پر صحابہ کرام کا اجماع قطعیت کلامی کے ساتھ ثابت نہ ہو سکا، بلکہ بعض احتمال کے سبب یہ اجماع ظنی بالمعنی الاعم قرار پایا۔بعد میں افضلیت شیخین کریمین پر اہل سنت وجماعت کا اجماع قائم ہو گیا، اور قانونی طور پر تفضیل شیخین کریمین کا مسئلہ قطعیات

کی قسم سوم میں سے ہے، لہٰذا افضلیت شیخین کریمین کا مسئلہ اجماعی عقائد میں سے ہے۔ یہ ضروریات اہل سنت میں سے نہیں۔ قطعیات کی قسم دوم ضروریات اہل سنت ہے۔

جب کسی امر دینی پر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کا اجماع منصوص ہو، اور وہ اجماع تواتر کے ساتھ مروی ہو، تب وہ امر ضروریات اہل سنت میں شمار ہوگا۔ ضروریات دین اور عہد حاضر کے منکرین (دفتر اول) میں اجماع کی تفصیلی بحث مرقوم ہے۔

افضلیت شیخین کریمین کا مسئلہ ظنی بالمعنی الاعم

علامہ ابن عبد البر مالکی نے افضلیت مرتضوی سے متعلق بعض صحابہ کرام کی روایت بیان کی۔ اس روایت کا ظاہری معنی یہ ہے کہ شیر خدا حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ تمام صحابہ کرام سے افضل ہیں، یہاں تک کہ حضرات شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بھی افضل ہیں۔ اس ظاہری معنی کا بطلان مظنون بظن غالب ہے، لیکن اس کا بطلان یقینی نہیں۔

اگر مذکورہ ظاہری معنی کا بطلان قطعی ہوتا تو تفضیل شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مسئلہ قطعی ہوتا۔ جب جانب مخالف کا بطلان قطعی ہو، تب جانب موافق کا ثبوت قطعی ہوتا ہے۔

چوں کہ افضلیت مرتضوی کا بطلان قطعی نہیں، بلکہ اس کا بطلان مظنون بظن غالب ہے، یعنی افضلیت مرتضوی کا انتہائی ضعیف و ناقابل اعتبار احتمال موجود ہے۔ ایسی صورت میں افضلیت شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مسئلہ قطعی نہیں ہوگا، بلکہ ظنی بالمعنی الاعم ہوگا، کیوں کہ جانب مخالف کا احتمال بالدلیل موجود ہے۔ اگر افضلیت شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما متکلمین کے یہاں قطعی بالمعنی الاعم ہوتی تو اس کے منکر کا وہی حکم ہوتا جو ضروریات اہل سنت کے منکر کا حکم ہے کہ منکر متکلمین اسلام کے یہاں گمراہ اور فقہائے کرام کے یہاں کافر فقہی ہوتا، لیکن جمہور فقہائے کرام نے افضلیت شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے منکر کو کافر فقہی نہیں قرار دیا، بلکہ گمراہ کہا، کیوں کہ یہ مسئلہ اجماعی عقائد میں سے ہے: واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

جانب مخالف کا بطلان مظنون بظن غالب

تفضیل مرتضوی سے متعلق علامہ ابن عبد البر مالکی کی روایت کی جو تاویل وتشریح امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمائی، اس سے واضح ہے کہ افضلیت مرتضوی کا بطلان قطعی نہیں، بلکہ مظنون بظن غالب ہے۔ مطلع القمرین کے چند اقتباسات درج ذیل ہیں۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: ''وہ چند صحابی جن سے ابن عبد البر نے تفضیل حضرت مرتضوی نقل کی، اس سے یہی معنی بالتعیین مفہوم نہیں ہوتے کہ وہ حضرت مولیٰ کو شیخین پر فضل کلی مانتے ہوں۔ ممکن ہے کہ تقدم اسلام وغیرہ فضائل خاصہ جزئیہ میں تفضیل دیتے ہوں اور یہ معنی ہمارے منافی مقصود نہیں کہ ہم خود مولا علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کے لیے خصائص کثیرہ کا ثبوت تسلیم کرتے ہیں۔ کلام ہمارا افضلیت ثواب وزیادتقرب ووجاہت میں ہے۔ جب تک ان روایات میں جناب مولیٰ کی نسبت اس معنی کی تصریح نہ ہو، ہم پر وارد اور مزاج اجماع کی مفسد نہیں ہوسکتیں۔

اقول وباللہ التوفیق: بلکہ ظن غالب یہی ہے اور فقیر اس پر چند شاہد عدل رکھتا ہے۔

شاہد اول: حفظ حرمت صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کہ اس قدر تو یقیناً معلوم کہ ان چھ سات کے سوا تمام صحابہ تفضیل شیخین پر اتفاق کیے ہوئے تھے اور احادیث اس بارے میں اس قدر بکثرت وارد، جن کا اجلہ اصحاب پر پوشیدہ رہنا عقل گوارا نہیں کرتی۔

مخالفت سواد اعظم وخلاف احادیث سید اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کیسی سخت شناعت ہے اور اس کا صحابہ کی طرف بزور زبان نسبت کرنا کس درجہ گستاخی ووقاحت۔

شاہد ثانی: خود وہ روایت جس میں ابوعمر نے ان صحابہ سے تفضیل حضرت مولا علی نقل کی، اس میں یہ الفاظ موجود کہ وہ حضرات فرماتے تھے: (**ان علیا اول من اسلم**) بے شک علی سب سے پہلے اسلام لائے: **کما فی الصواعق** تو واضح ہوا کہ وہ تاویل جو علما نے پیدا کی

تھی،اس کا مؤید صریح خود نفس کلام میں موجود‘‘۔

(مطلع القمرین:ص72-73-جامعہ اسلامیہ کھاریاں)

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے یہ تاویل بیان فرمائی کہ جو صحابہ کرام تفضیل مرتضوی کے قائل ہیں، ممکن ہے کہ وہ فضل جزئی مانتے ہوں اور فضل کلی حضرات شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے لیے مانتے ہوں اور اس تاویل پر امام اہل سنت قدس سرہ القوی نے پانچ شواہد پیش فرمائے اور فرمایا کہ ظن غالب یہی ہے کہ یہ چند صحابہ کرام حضرت مولیٰ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واسطے فضل جزئی مانتے ہوں، یعنی ان شواہد سے فضل جزئی ماننا ظن غالب کے طور پر ثابت ہوتا ہے، قطعی طور پر ثابت نہیں ہوتا، پس حضرات شیخین کریمین رضی اللہ عنہما کے لیے فضل کلی کا ثبوت ظن غالب کی منزل میں ہوگا اور قطعیت کلامیہ کے درجہ سے فروتر ہوگا۔

شاہد ثانی میں بیان فرمایا کہ ان چند صحابہ کرام کی روایت میں ہے کہ حضرت مولیٰ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سب سے پہلے اسلام قبول فرمایا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ صحابہ کرام حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کے لیے فضل جزئی مانتے ہیں، جیسا کہ علمائے اسلام نے بھی یہی تاویل کی کہ اس روایت سے حضرت مولیٰ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے لیے فضل جزئی ثابت ہوتا ہے، اور مفضول کو فضل جزئی حاصل ہونا عقلاً وشرعاً صحیح ہے۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: شاہد رابع: ہماری مظنون پر ایک اعلیٰ شاہد واقوی مؤید خود ابو عمر ابن عبد البر کا کلام ہے کہ انہوں نے جس طرح اس مسئلہ میں یہ روایت غریبہ لکھ دی، یوں ہی مسئلہ تفضیل صحابہ میں بھی جانب خلاف جھکے، اور جمہور سے کہ حضرات صحابہ کرام کو تمام لاحقین سے افضل مانتے آئے، الگ راہ چلے۔ فرماتے ہیں: متأخرین میں بعض صالحین ایسے ہیں کہ اہل بدر وحدیبیہ کے سوا اور افراد صحابہ سے افضل ہیں اور اس مدعا پر بعض ایسی دلیلیں پیش کیں جن میں افضلیت بمعنی متنازع فیہا کی بو نہیں۔ علما نے ان دلائل کے جواب میں فرمایا: ان سے جو کچھ ثابت ہوا، ہمارے مدعا سے مخالفت نہیں رکھتا‘‘۔

(مطلع القمرین:ص73-74-جامعہ اسلامیہ کھاریاں پاکستان)

شاہد رابع میں بھی امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے صراحت فرمائی کہ جو تاویل پیش کی جا رہی ہے، وہ قطعی نہیں، بلکہ ظنی ہے، جیسا کہ فرمایا: ''ہماری مظنون پر ایک اعلیٰ شاہد واقوی مؤید -الخ''۔مسئلہ حاضرہ میں افضلیت متنازع فیہا سے افضلیت مطلقہ مراد ہے۔مفضول کو فضل جزئی حاصل ہو سکتا ہے، لیکن مفضول فضل جزئی کے سبب افضل سے برتر نہیں ہو سکتا۔

شاہد خامس تحریر فرمانے کے بعد امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:

''بالجملہ ابوعمر کی یہ حکایت غریبہ روایۃً معلول اور درایۃً غیر مقبول اور اس کی تسلیم میں حفظ حرمت صحابہ سے عدول اور بر تقدیر ثبوت، ظن غالب ملحق بسر حد یقین کہ ان صحابہ کا کلام فضل جزئی پر محمول''۔(مطلع القمرین:ص76-جامعہ اسلامیہ کھاریاں پاکستان)

منقولہ بالا عبارت میں بھی صراحت ہے کہ جن صحابہ کرام کے اقوال تفضیل مرتضوی سے متعلق مروی ہیں، ظن غالب ملحق بیقین ہے کہ وہ کلمات فضل جزئی پر محمول ہیں، یعنی ان اقوال کا فضل جزئی پر محمول ہونا قطعی نہیں، بلکہ مظنون بظن غالب ہے، پس حضرت علی مرتضیٰ شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی افضلیت مطلقہ کا انتہائی ضعیف ومضمحل احتمال بالدلیل باقی ہے۔

ایسی صورت میں حضرات شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی افضلیت مطلقہ متکلمین کے یہاں قطعی بالمعنی الاعم نہیں ہو سکتی، کیوں کہ متکلمین کے یہاں قطعی بالمعنی الاعم وہ ہے جس میں جانب مخالف کا احتمال بلا دلیل ہو، اور مسئلہ حاضرہ میں جانب مخالف کا احتمال بالدلیل موجود ہے، اور چوں کہ جانب مخالف کی دلیل انتہائی ضعیف ومضمحل وناقابل اعتبار ہے، لہٰذا یہ ظنی بالمعنی الاعم ہے۔اس کو فقہائے کرام قطعی بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔یہ قطعیات کی قسم سوم ہے۔

قطعیات کی ہر قسم کے منکر کا حکم جدا گانہ ہے، اور ہر قسم کا لقب بھی جدا گانہ ہے۔قسم اول کو ضروریات دین، قسم دوم کو ضروریات اہل سنت اور قسم سوم کو اجماعی عقائد سے موسوم کیا گیا ہے۔افضلیت شیخین کا مسئلہ قطعیات کی قسم سوم میں شامل ہے۔فرق مراتب ملحوظ رہے۔

چوں کہ تفضیل شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما پر اجماع صحابہ کرام ظنی بالمعنی الاعم ہے جو فقہی اصول کے مطابق ملحق بالیقین ہے اور فقہا اسے قطعی بالمعنی الاعم کہتے ہیں، لہٰذا امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے اس مسئلہ پر اجماع صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کو قطعی بھی قرار دیا، حالاں کہ ماقبل میں فرما چکے کہ شاذ و نادر اختلاف کے سبب تفضیل شیخین کریمین پر اجماع صحابہ کرام قطعیت کے درجہ سے نیچے آ چکا ہے۔ چوں کہ یہ اجماع فقہی اصول کے مطابق قطعی ہے، پس جب اس کو قطعی کہا جائے تو فقہی اصول کے مطابق قطعی مراد ہوگا۔ جب متکلمین کے اصول کے مطابق یہ اجماع قطعی نہیں تو قطعی سے اصطلاح متکلمین کے مطابق قطعی مراد نہیں لیا جا سکتا اور یہ نکتہ اصحاب علم وفضل کے لیے ظاہر و واضح ہے۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: ''بحمد اللہ تعالیٰ ہم نے ان مباحث مہمہ کو ایسی روش بدیع پر تقریر کیا جس سے نگاہ حق بیں میں اس روایت کی مطلق وقعت نہ رہی اور دامن اجماع غبار نزاع سے یکسر پاک وصاف ہوگیا اور قطعیت اجماع میں کوئی شک وشبہ نہ رہا۔ ایسے احتمالات واوہام کی بنا پر اجماع کو درجہ ظنیت میں اتار لانا جیسا کہ بعض علما سے واقع ہوا، ہرگز ٹھیک نہیں اور جب اجماع قطعی ہوا تو اس کے مفاد یعنی تفضیل شیخین کی قطعیت میں کیا کلام رہا۔ ہمارا اور ہمارے مشائخ طریقت وشریعت کا یہی مذہب''۔

(مطلع القمرین: ص76- جامعہ اسلامیہ کھاریاں پاکستان)

منقولہ بالا عبارت میں فقہی اصول کے مطابق تفضیل شیخین کریمین پر اجماع کو قطعی قرار دیا گیا اور چوں کہ یہ اجماع ظنی بالمعنی الاعم ہے، لہٰذا اس کے ظنی ہونے کا بھی آپ نے ذکر فرمایا۔ آپ نے الزلال الانقی میں صراحت فرمائی کہ جو علمائے اسلام مسئلہ تفضیل شیخین کریمین کو ظنی قرار دیتے ہیں، وہ ظنی بالمعنی بالمعنی الاعم مراد لیتے ہیں اور جو قطعی کہتے ہیں، وہ قطعی بالمعنی الاعم مراد لیتے ہیں۔ مطلع القمرین میں بھی منقولہ بالا عبارت کے بعد مسئلہ تفضیل کے ظنی ہونے کا ذکر فرمایا، اور فرمایا کہ ہم تفضیلیوں کی تکفیر نہیں کرتے کہ مسئلہ کا قطعی ہونا

ضروری ہو۔ دراصل تکفیر کے واسطے متکلمین و جمہور فقہا کے یہاں مسئلہ کا قطعی کلامی ہونا لازم ہے۔ تکفیر کلامی کے واسطے مسئلہ کا قطعی بالمعنی الاخص ہونا لازم ہے اور تکفیر فقہی کے واسطے مسئلہ کا متکلمین کے اصول کے مطابق قطعی بالمعنی الاعم (قطعیات کی قسم دوم) ہونا لازم ہے۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے منقولہ بالا عبارت کے بعد مسئلہ تفضیل شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ کی ظنیت کا ذکر کرتے ہوئے رقم فرمایا: ''تفضیل اگر چہ ظنی ہو، تفضیلیہ یا سنفضیہ کی خوشی کا کوئی محل نہیں۔ ہم ان فرقوں کو کافر تو نہیں کہتے، جو قطعیت مسئلہ کی حاجت ہو، بدعتی بتاتے ہیں۔ سو اس کے لیے قطعی کا خلاف ضرور نہیں۔

علما تصریح فرماتے ہیں، جو شخص شب اسرا حضور (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کا آسمانوں پر تشریف لے جانا نہ مانے، بدعتی ہے، حالاں کہ دلیل قطعی سے صرف بیت المقدس تک جلوہ افروز ہونا ثابت۔ علامہ محمد طاہر کی عبارت اسی فصل میں گزر چکی کہ خبر واحد پر عمل میں خلاف کرنے والا بدعتی کہا جاتا ہے، حالاں کہ احاد کو قطعیت سے کیا علاقہ اور ہمارا دعویٰ کہ اس فرقہ کا بدعتی ہونا ہی خود اکابر علما کی تصریحات سے ثابت: کما سبق، پھر قطعیت و ظنیت کا خدشہ پیش کرنا محض بے سود و نا محمود۔

سیدی ابو الحسین احمد نوری مدظلہ العالی نے کیا خوب ارشاد فرمایا کہ تفضیل قطعی ہوتی تو مرتبہ فرض میں رہتی۔ اب ظنی مانو تو درجہ وجوب میں ہے۔ دونوں کا خلاف نفس لحوق اثم میں یکساں، پھر ظنی ٹھہرا کر کیا کام نکلا۔ کیا بر بنائے ظنیت ترک واجبات جائز ہے۔

اسی طرح یہ مغالطہ کہ مسئلہ تفضیل ضروریات دین سے نہیں۔ محض جہالت۔ اہل تحقیق کے نزدیک تو حقیت خلافت خلفائے اربعہ بھی ضروریات دین سے نہیں، پھر کیا اس سے انکار کرنے والا آفت گمرہی سے اپنے کو بچا کر کہیں لے جائے گا۔ اس کے جواب میں بھی وہی دونوں باتیں کافی کہ ہم تفضیلیہ کو کافر نہیں کہتے، جو مسئلہ کا ضروریات دین سے ہونا ضرور ہو۔ بدعتی کہتے ہیں، سو تصریحات ائمہ سے ثابت۔ دوسرا جواب حضرت سید الواصلین

مدظلہ کا کہ واجبات بھی تو ضروریات دین سے نہیں، پھر کیا ان کا ترک شیر مادر ٹھہرے گا''۔

(مطلع القمرین:ص 77-جامعہ اسلامیہ کھاریاں: پاکستان)

منقولہ بالا عبارت میں مسئلہ تفضیل شیخین کریمین کو ظنی مان کر بحث ہے، کیوں کہ یہ مسئلہ ظنی بالمعنی الاعم ہے۔ ماقبل کی عبارت میں اس کو قطعی کہا گیا، کیوں کہ یہ فقہا کے یہاں قطعی بالمعنی الاعم ہے۔ قطعیات کی قسم سوم قطعی بالمعنی الاعم اور ظنی بالمعنی الاعم ہے۔

فرقہ تفضیلیہ وفرقہ سنفضیہ کا حکم

(1) امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: ''علمائے دین وائمہ شرع متین تفضیلیہ کو بدعتی قرار دیتے ہیں''۔ (مطلع القمرین:ص 80-جامعہ اسلامیہ کھاریاں)

(2) امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: ''بین ومبین ہو گیا کہ اہل بدعت کیسی افسوس ناک حالت میں ہیں، اور تفضیلیہ وسنفضیہ ان کی شاخ، پس حکم نماز کا ان کے پیچھے وہی ہے، جو مبتدعہ کے پیچھے، یعنی مکروہ بکراہت شدیدہ جیسا کہ علامہ بحر العلوم قدس سرہ الشریف نے تصریح فرمائی، کما مر۔ اگر چہ ان کی بدمذہبی اور روافض کے فساد عقیدہ سے کم ہے۔ اب جو شخص ایسا اعتقاد رکھتا، اور اپنے آپ کو سنی اور ان کی تصانیف کو مقبول کہتا ہے تو اس کے لیے اہل سنت وجماعت کا زمانہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے اب تک اجماع دلیل کافی وبرہان وافی۔ سنیوں کی کتابیں بنظر تعمق وتحقیق دیکھے اور ان کے مطابق عقیدہ درست کرے، ورنہ دعویٰ تسنن سے دست بردار ہو، وباللہ التوفیق وبیدہ ازمۃ التحقیق''۔

(مطلع القمرین:ص 82-جامعہ اسلامیہ کھاریاں: پاکستان)

منقولہ بالا اقتباسات سے واضح ہو گیا کہ فرقہ تفضیلیہ گمراہ محض ہے۔ کافر کلامی یا کافر فقہی نہیں۔ فرقہ سنفضیہ بھی فرقہ تفضیلیہ کی طرح گمراہ محض اور اہل سنت سے خارج ہے۔

عہد حاضر کا نیم رافضی طبقہ بھی اپنی اصلاح کرے، ورنہ حکم شرعی نافذ ہو گا۔ دینی

امور میں معتزلہ کی طرح اپنی عقل کو معیار نہ بنائیں، بلکہ اسلامی اصول وضوابط پر غور کریں۔

فرقہ تفضیلیہ گمراہ محض ہے، کافر فقہی وکافر کلامی نہیں۔فرقہ تفضیلیہ اہل سنت وجماعت کے اجماعی عقیدہ کا مخالف ہے۔تفضیل شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما اہل سنت وجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے۔حضرات شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی افضلیت کا مسئلہ اہل سنت کے اجماعی عقائد اور شعار اہل سنت میں سے ہے۔یہ ضروریات اہل سنت میں سے نہیں۔

(3)''تمام اہل سنت کا عقیدہ اجماعیہ ہے کہ صدیق اکبر وفاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہما مولیٰ علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ الکریم سے افضل ہیں۔ائمہ دین کی تصریح ہے جو مولیٰ علی کو اُن پر فضیلت دے، مبتدع بدمذہب ہے، اس کے پیچھے نماز مکروہ ہے''۔

(فتاویٰ رضویہ: جلد سوم: ص266-رضا اکیڈمی ممبئی)

(فتاویٰ رضویہ: جلد ششم: ص622-جامعہ نظامیہ لاہور)

منقولہ بالا عبارت میں صراحت ہے کہ تفضیل شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مسئلہ عقائد اجماعیہ میں سے ہے۔یہ مسئلہ ضروریات دین یا ضروریات اہل سنت سے نہیں۔

تفضیل شیخین، حب ختنین ومسح بر خفین کو اہل سنت وجماعت کے شعار وعلامات میں شمار کیا جاتا ہے، جیسے عہد حاضر میں فاتحہ ونیاز، میلاد وعرس وغیرہ کو شعار اہل سنت میں شمار کیا جاتا ہے۔شعار اہل سنت کا قطعی ہونا لازم نہیں۔شعار اہل سنت کا انکار بھی ضلالت ہے۔

علامہ تفتازانی نے رقم فرمایا:(**جعلوا من علامات السنة والجماعة:تفضيل الشيخين ومحبة الختنين**)(شرح عقائد نسفیہ: ص147-مجلس برکات مبارک پور)

ترجمہ: علما نے تفضیل شیخین اور محبت ختنین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کو اہل سنت وجماعت کی علامت وشعار قرار دیا۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:(**ومنهم الامام الاعظم الاقدم الاعلم الاكرم سيدنا ابوحنيفة رضى الله تعالىٰ عنه سئل عن علامات اهل**

السنة فقال:ان تفضل الشیخین وتحب الختنین وتمسح علی الخفین)

(فتاویٰ رضویہ: جلد28:ص677-جامعہ نظامیہ لاہور)

ترجمہ:حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اہل سنت وجماعت کی علامات کے بارے میں دریافت کیا گیا، پس آپ نے فرمایا کہ تم حضرات شیخین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو(عام انسانوں میں) سب سے افضل جانو، اور حضرت عثمان غنی وحضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے محبت کرو، اور خفین پر مسح کرو۔

اگر یہ مسئلہ ضروریات اہل سنت میں سے ہوتا تو تفضیلیہ اس کے انکار کے سبب کافر فقہی قرار پاتے۔فقہائے احناف اوران کے مؤیدین ضروریات اہل سنت کے منکر کو کافر فقہی قرار دیتے ہیں۔ضروریات دین،ضروریات اہل سنت کے علاوہ اہل سنت وجماعت کے بہت سے اجماعی عقائد ہیں۔ان کے انکار پر جمہور فقہا کے یہاں حکم کفر نہیں۔بعض فقہا اجماعی عقائد ومسائل کے انکار پر بھی کفر فقہی کا حکم عائد کرتے ہیں، لیکن جمہور فقہا کے قول پر عمل ہے، لہٰذا فرقہ تفضیلیہ کو کافر فقہی نہیں مانا جاتا ہے۔اجماعی عقائد کے علاوہ بہت سے امور شعار اہل سنت میں شمار ہوتے ہیں، ان کے انکار پر بھی صرف ضلالت کا حکم ہے۔

(4)امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:''اے عزیز! جیسے تمام ایمانیات پر یقین لانے سے آدمی مسلمان ہوتا ہے اور ایک کا انکار کافر ومرتد کر دیتا ہے، اسی طرح سنی وہ جو تمام عقائد اہل سنت میں ان کے موافق ہو۔اگر ایک میں بھی خلاف کرتا ہے، ہرگز سنی نہیں ، بدعتی ہے، اسی لیے علمائے دین تفضیلیہ کو سنیوں میں شمار نہیں کرتے، اور انہیں اہل بدعت کی شاخ جانتے ہیں''۔(مطلع القمرین:ص65-جامعہ اسلامیہ کھاریاں پاکستان)

ضروریات اہل سنت اوراجماعی عقائد میں فرق

ہم نے مسئلہ تفضیل پر تحقیقی بحث رقم کی ہے، تاکہ اجماعی عقائد کی وضاحت ہو سکے،

اورضروریات اہل سنت اوراجماعی عقائد میں فرق واضح ہوجائے۔ یہ تفضیلیوں کی حمایت وطرفداری نہیں۔ جب ہم خوداپنی لغزش وخطا کاعلم ہونے پر بلاخوف لومۃ لائم اس کی تردید اوراس سےتوبہ ورجوع کرتے ہیں تو پھرکسی غلط امرمیں دوسروں کی تائید کیسے کرسکتے ہیں۔

نہ ہم خلوت وجلوت میں حضوراقدس حبیب کبریاعلیہ التحیۃ والثنا کےعلاوہ کسی کی جانب اپنادل پھیرتے ہیں،نہ ہی ہم روگردانی کاتصورکرتے ہیں۔وہی مطلوب،وہی مقصود ہیں۔

جنون بےخودی میں پائے استقلال رکھتاہوں
صراط عشق سے لغزش نہیں کرتا قدم میرا

قافلہ سالارعشق ومحبت مجدددین وملت امام اہل سنت قدس سرہ العزیزنے دعاکی۔

دل کو ان سے خدا جدا نہ کرے
بے کسی لوٹ لے خدا نہ کرے
ضعف مانا مگر اے ظالم دل
ان کے رستے میں تو تھکا نہ کرے

<u>وماتوفیقی الاباللہ العلی العظیم والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الکریم وآلہ العظیم</u>

باب دہم

باسمہ تعالیٰ وبحمدہ والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الاعلیٰ وآلہ واصحابہ اجمعین

الزلال الانقی میں ظن کے اقسام

جس طرح متکلمین کے یہاں قطعی کی دوقسمیں ہیں: قطعی بالمعنی الاخص اور قطعی بالمعنی الاعم۔اسی طرح ظنی کی بھی دوقسمیں ہیں: ظنی بالمعنی الاخص وظنی بالمعنی الاعم۔

ظن وہ ہے جس میں جانب مخالف کا احتمال بالدلیل ہو۔اگر دلیل قابل اعتبار ہے تو وہ ظن بالمعنی الاخص ہے اور دلیل ساقط الاعتبار ہے تو وہ ظن بالمعنی الاعم ہے۔

ظن بالمعنی الاعم کو فقہائے کرام قطعی بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔یہی قطعی کی قسم سوم ہے۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: (**وهكذا الظن له معنيان–اذ مقابل الاعم اخص–والاعم اخص كما لا يخفى**) (الزلال الانقی)

یقین کی طرح ظن کے دومعانی ہیں،اس لیے کہ ظن اعم کا مقابل ظن اخص ہے اور ظن اخص کا مقابل ظن اعم ہے۔

(**مقابل الاعم اخص–والاعم اخص**) کا ترجمہ اس طرح ہو تو مفہوم صحیح ہوگا: ظن اعم کا مقابل ظن اخص ہے،ورنہ ظن اخص ظن اعم ہو جائے گا۔

یعنی ظن اعم وظن اخص میں تقابل (تقابل تضاد) ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہیں ہوں گے۔اگر دونوں جمع ہو جائیں تو ظن اخص ظن اعم ہو جائے گا،اور چوں کہ دونوں ایک دوسرے کے مقابل ہیں اور مشہور قانون ہے کہ متقابلین ایک شیٔ میں ایک حیثیت سے جمع نہیں ہوتے ہیں۔ایک محل میں ایک ہی حیثیت سے متقابلین کا اجتماع محال ہے۔

علامہ اثیر الدین ابہری سمرقندی نے رقم فرمایا: (**الاثنان قد يتقابلان–وهما اللذان لا يجتمعان في شئ واحد من جهة واحدة**)

(ہدایۃ الحکمۃ:ص62-مجلس برکات مبارک پور)

ظن اخص (ظن بالمعنی الاخص) میں جانب مخالف کی دلیل قابل اعتبار ہوتی ہے اور ظن اعم (ظن بالمعنی الاعم) میں جانب مخالف کی دلیل ساقط الاعتبار ہوتی ہے۔اگر ظن اخص ظن اعم ہو جائے تو اجتماع متقابلین لازم ہوگا۔

بالفرض اگر جانب مخالف کی دو دلیل ہو۔ایک ساقط الاعتبار ہو،اور ایک قابل اعتبار ہو تو وہ ظن اخص ہوگا،اور ساقط الاعتبار دلیل کا لحاظ نہیں ہوگا،کیوں کہ وہ ساقط الاعتبار ہے۔

مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ عبارت مذکورہ (مقابل الاعم اخص-والاعم اخص) میں جملہ ثانیہ (والاعم اخص) ناقل یا کاتب کے عدم التفات کا نتیجہ ہے۔پہلا جملہ ہے:(مقابل الاعم اخص)،اسی کو ناقل یا کاتب نے دوبارہ اس طرح لکھ دیا (والاعم اخص) یعنی ان دو لفظوں (الاعم اخص) کو دوبارہ لکھ کر شروع میں حرف عطف واؤ کا اضافہ کر دیا۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز یہ فرما رہے ہیں کہ جس طرح قطعی کی دو قسم ہے،قطعی اخص و قطعی اعم۔اسی طرح ظنی کے بھی دو معانی ہیں:ظنی اخص و ظنی اعم۔یہ مفہوم جملہ اولیٰ سے واضح ہو جاتا ہے۔جملہ ثانیہ کی ضرورت نہیں،نیز جملہ ثانیہ کا یہ ترجمہ کیا جائے کہ ظن اعم ظن اخص ہے تو یہ ترجمہ جملہ اولیٰ کے مفہوم کے صریح مناقض ہے،کیوں کہ جملہ اولیٰ میں ظن اعم و ظن اخص کے درمیان تقابل کی صراحت ہے،پھر اسی سے متصل جملہ ثانیہ میں دونوں کے درمیان یکسانیت و عینیت کو بتانا کیوں کر درست ہوگا کہ ظن اعم ظن اخص ہے۔

الحاصل ہم نے جو ترجمہ کیا کہ ظن اعم کا مقابل ظن اخص ہے،ورنہ ظن اخص ظن اعم ہو جائے گا،اس پر توجہ دی جائے۔بصورت دیگر جملہ ثانیہ کے مشہور ترجمہ (ظن اعم ظن اخص ہے) پر ہمارے وارد کردہ اشکال کا حل پیش کیا جائے۔بصورت ثالث جملہ ثانیہ کو ناقل یا کاتب کا اضافہ تسلیم کیا جائے:واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

الزلال الانقی میں امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے ارشاد فرمایا کہ جو علمائے اسلام

تفضیل صدیقی کے مسئلہ کوظنی بالمعنی الاعم مانتے ہیں،ان پر کوئی اعتراض نہیں اور جوظنی بالمعنی الاخص مانیں،ان پر سخت اعتراض وارد ہوگا۔اگرظنی بالمعنی الاعم ظنی بالمعنی الاخص ہے،یعنی دونوں ایک ہی ہیں تو اسے ظنی بالمعنی الاعم مانا جائے،یاظنی بالمعنی الاخص،دونوں صورت پر اعتراض نہیں ہونا چاہئے،لیکن امام اہل سنت قدس سرہ العزیز فرمارہے ہیں کہ ظنی بالمعنی الاخص ماننے والوں پر سخت اعتراض وارد ہوگا،اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ عبارت دوم میں جملہ ثانیہ(والاعم اخص) کاتب یاناقل کااضافہ ہے،یاپھر میرے ترجمہ پرغور کیاجائے۔

وضاحت:الزلال الانقی کی عبارت اول وعبارت دوم باب ہشتم کے شروع میں منقول ہیں۔مضمون بالااسی مقالہ کے ساتھ نشر ہواتھا۔کتابی ترتیب میں جدا کردیا گیاہے۔

مضمون بالانشر ہونے کے بعدالزلال الانقی کا عربی نسخہ دستیاب ہوا۔اس میں زیر بحث جملہ اس طرح ہے:(والاخص اعم)اس میں اخص پہلے ہےاوراعم بعد میں ہے۔اس نسخہ کاتعارف اورعبارت مذکورہ کی تشریح درج ذیل ہے:واللّٰہ الھادی وھو المستعان

الزلال الانقی کا عربی نسخہ اور مذکورہ عبارت کی تحقیق

حافظ محمداشفاق جلالی لیکچرار گورنمنٹ کالج جہلم(پاکستان)نے ۱۴۲۵ھ میں رسالہ:الزلال الانقی کےمخطوطہ کی تحقیق کی۔رسالہ پرایک مبسوط مقدمہ رقم فرمایا۔محقق کے پاس الزلال الانقی کے تین نسخے تھے،جن کی روشنی میں مخطوطہ کی تصحیح وتحقیق کی۔مقدمہ(ص 67-68)میں تینوں نسخوں کاتعارف مرقوم ہے،جس کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے۔

پہلانسخہ:یہ امام اہل سنت قدس سرہ العزیز کے ہاتھ سے رقم کردہ نسخہ ہے۔اس نسخہ کےبعض صفحات میں امام اہل سنت علیہ الرحمۃ والرضوان کےتحریر کردہ حواشی بھی موجود ہیں۔یہ مخطوطہ محدث اعظم پاکستان حضرت علامہ سرداراحمد خاں فیصل آبادی علیہ الرحمۃ والرضوان کےذاتی مکتبہ(شہرفیصل آباد)میں موجود ہے۔یہ نسخہ ۹۶:صفحات پرمشتمل ہے۔

دوسرا نسخہ: ادارہ تحقیقات امام احمد رضا (کراچی) میں موجود ہے۔اس میں رسالہ کا آخری حصہ غائب ہے۔اس میں بھی ۹۶:صفحات ہیں۔

تیسرا نسخہ: بریلی شریف سے (حضور تاج الشریعہ قدس سرہ العزیز کے ترجمہ کے ساتھ) شائع ہوا ہے۔اس میں دوسو پندرہ صفحات ہیں۔اس میں حواشی نہیں ہیں۔

حافظ محمد اشفاق جلالی کا تحقیق شدہ نسخہ شعبہ عربی زبان وادب پنجاب یونیورسٹی (لاہور) سے شائع ہوا ہے۔اس محقق نسخہ میں زیر بحث عبارت اس طرح ہے۔

(وھکذا الظن له معنیان–اذ مقابل الاعم اخص–والاخص اعم کما لا یخفی) (الزلال الانقی: عربی نسخہ: ص302-شعبہ عربی ادب پنجاب یونیورسٹی لاہور)

ترجمہ: اسی طرح (یقین کی طرح) ظن کے دو معانی ہیں،اس لیے کہ ظن اعم کا مقابل ظن اخص ہے اور ظن اخص کا مقابل ظن اعم ہے۔

منقولہ بالا عبارت میں جملہ اولیٰ (اذ مقابل الاعم اخص) میں مقابل مضاف ہے اور اس کے دو مضاف الیہ ہیں۔پہلا مضاف الیہ جملہ اولیٰ میں لفظ ''الاعم'' ہے اور دوسرا مضاف الیہ جملہ ثانیہ میں لفظ ''الاخص'' ہے۔جملہ ثانیہ میں مضاف (مقابل) محذوف ہے۔

کلام سے حذف مضاف کا نحوی قانون

اہل عرب کے یہاں حذف مضاف شائع ذائع ہے۔نحوی قانون درج ذیل ہے۔

(قد یکون فی الکلام مضافان اثنان–فیحذف المضاف الثانی استغناء عنه بالاول کقولهم: مَا کُلُّ سَوْدَاءَ تَمَرَةً–وَلَا بَیْضَاءَ شَحْمَةً–فکأنک قلت: و لا کل بیضاء شحمة) (کافیۃ النحو: ص158-مجلس برکات مبارکپور)

ترجمہ: کبھی کلام میں دو مضاف ہوتے ہیں، پس مضاف اول کے سبب بے نیازی ہونے کی وجہ سے مضاف ثانی کو حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے اہل عرب کا قول: ہر کالی چیز کھجور

نہیں اور سفید چیز چربی نہیں، پس گویا کہ آپ نے کہا: ہر سفید چیز چربی نہیں۔

جملہ ثانیہ (**و لا بیضاء شحمة**) میں لفظ ''بیضاء'' مضاف الیہ ہے اور اس کا مضاف لفظ ''کل'' محذوف ہے۔اسی طرح الزلال الانقی کی عبارت (**اذ مقابل الاعم اخص-و الاخص اعم**) میں جملہ اولیٰ میں مضاف مذکور ہے اور جملہ ثانیہ میں مضاف محذوف ہے۔

اصل عبارت اس طرح ہوگی: (**اذ مقابل الاعم اخص-ومقابل الاخص اعم**)

ترجمہ: کیوں کہ ظن اعم کا مقابل ظن اخص ہے اور ظن اخص کا مقابل ظن اعم ہے۔

الزلال الانقی کی عبارت کی نظیر

الزلال الانقی کی عبارت کی مثل علامہ کاتبی قزوینی (م۶۷۵ھ) کے رسالہ شمسیہ (متن قطبی) میں بھی ایک عبارت ہے۔رسالہ شمسیہ کی عبارت درج ذیل ہے۔

(**کل تصدیق لابد فیه من تصور المحکوم علیه اما بذاته او بامر صادق علیه-وتصور المحکوم به کذلک-والحکم لامتناع الحکم ممن جهل احد هذه الامور**) (رسالہ شمسیہ مع القطبی :ص38-مجلس برکات مبارک پور)

ترجمہ: ہر تصدیق میں محکوم علیہ کا تصور ضروری ہے، خواہ اس کا بالذات تصور ہو، یا اس پر صادق آنے والے امر کے ذریعہ اس کا تصور ہو، اور اسی طرح محکوم بہ کا تصور ضروری ہے، اور حکم (نسبت حکمیہ) کا تصور ضروری ہے، اس کے یقین کے محال ہونے کی وجہ سے جو ان امور (تصورات ثلاثہ) سے ناآشنا ہو۔

امام قطب الدین رازی (۶۹۲ھ-۷۶۶ھ) نے شرح میں رقم فرمایا: (**قال الامام فی الملخص: کل تصدیق لا بد فیه من ثلث تصورات-تصور المحکوم علیه وبه والحکم-قیل: فرق ما بین قوله وقول المصنف ههنا-لان الحکم فیما قاله الامام تصور لا محالة-بخلاف ما قاله المصنف فانه یجوز ان**

یکون قولہ"والحکم"معطوفا علٰی تصور المحکوم علیه فح لا یکون تصورًا-کأنه قال:ولا بد فی التصدیق من الحکم-وغیر لازم منه ان یکون تصورًا-وان یکون معطوفًا علی المحکوم علیه فح یکون تصورًا.

وفیه نظر:لان قوله:"والحکم"لوکان معطوفًا علٰی تصور المحکوم علیه ولا یکون الحکم تصورًا لوجب ان یقول"لامتناع الحکم ممن جهل احد هذین الامرین" (قطبی:ص40-مجلس برکات مبارک پور)

ترجمہ:امام فخر الدین رازی نے ملخص میں فرمایا:ہر تصدیق کے لیے تین تصورات ضروری ہیں:محکوم علیہ،محکوم بہ اور نسبت حکمیہ کا تصور۔اعتراض کیا گیا کہ امام رازی کے قول اور یہاں ماتن کے قول میں فرق ہے،کیوں کہ امام رازی کے قول میں"حکم"لامحالہ تصور ہے ،برخلاف قول ماتن کے،اس لیے کہ جائز ہے کہ ماتن کا قول"والحکم"(**تصور المحکوم علیه**) پر معطوف ہوتو اس وقت حکم تصور نہیں ہوگا،گویا کہ ماتن نے فرمایا:تصدیق میں حکم ضروری ہے،اوراس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ تصور ہو،اور یہ بھی جائز ہے کہ (**محکوم علیه**) پر عطف ہو،پس اس وقت"حکم"تصور ہوگا۔

اوراس (تاویل) میں ایک اعتراض ہے،کیوں کہ"والحکم"اگر(تصور المحکوم علیہ) پرعطف ہو،اور حکم تصور نہ ہوتو یہ کہنا ضروری ہوگا:اس کے یقین کے محال ہونے کی وجہ سے جوان دونوں امر(تصور محکوم علیہ وتصور محکوم بہ) سے ناآشنا ہو۔

(**تصور المحکوم علیه**) میں"تصور"مضاف اور"المحکوم علیہ"مضاف الیہ ہے۔ منقولہ بالا عبارت میں لفظ حکم معطوف ہے۔اس کا عطف(تصور المحکوم علیہ) پر بھی ہوسکتا ہے،یعنی مضاف پر بھی عطف ہوسکتا ہے اور مضاف الیہ یعنی محکوم علیہ پر بھی عطف ہوسکتا ہے۔

(1)اگر مضاف پر عطف ہوتو معنی درست نہیں ہوتا ہے،کیوں کہ تصدیق کے لیے دو ہی تصور کا ہونا لازم ہوگا،حالاں کہ تصدیق کے لیے تین تصور لازم ہے۔

نیز ماتن کا متصل عبارت میں یہ کہنا بھی غلط ہوگا کہ جو ان امور سے ناواقف ہو، اسے یقین یعنی تصدیق حاصل نہیں ہوگی، بلکہ جب دو ہی تصور ضروری ہیں تو امور کی بجائے (امرین) یعنی دو امر کہنا چاہئے تھا کہ یقین کے لیے دو امر (محکوم علیہ ومحکوم بہ) کا علم ضروری ہے، پھر یہ بات بھی غلط ہوگی، کیوں کہ تصدیق واذعان ویقین کے واسطے تین امور (محکوم علیہ،محکوم بہ ونسبت حکمیہ) کے علم کی ضرورت ہے۔دو امر (محکوم علیہ وبہ) کا علم کافی نہیں۔

(2) اگر مضاف الیہ یعنی لفظ (**المحکوم علیه**) پر لفظ حکم کا عطف ہو تو معنی صحیح رہتا ہے، پس وہی صورت اختیار کی جائے گی، جس صورت میں معنی سلامت رہے۔

الزلال الانقی کی عبارت (**اذ مقابل الاعم اخص-والاخص اعم**) کا بھی بعینہ یہی حال ہے۔یہاں بھی اگر مضاف یعنی (**مقابل الاعم**) پر ''والاخص'' کا عطف ہو تو معنی غلط ہوگا کہ ظنی اخص بعینہ ظنی اعم ہوجائے گا، اور یہ اجتماع متناقضین ہے، کیوں کہ ظنی اخص وظنی اعم باہم متضاد ومتناقض ہیں۔اگر مضاف الیہ یعنی (**الاعم**) پر عطف ہو تو معنی درست ہوگا کہ ظنی اعم کا مقابل ظنی اخص ہے اور ظنی اخص کا مقابل ظنی اعم ہے۔

قطبی میں یہ بحث ہے کہ متن کی عبارت میں ''حکم'' سے نسبت حکمیہ مراد ہے، یا حکم سے اذعان ویقین مراد ہے۔یہ معاملہ ہماری بحث سے خارج ہے۔ہمیں عطف کے مسئلہ کی وضاحت درکار ہے۔مناطقہ کے یہاں لفظ حکم کے مشترک ہونے کا ذکر درج ذیل ہے۔

(**ان الحکم فیما بینهم مقول بالاشتراک علٰی معنیین:احدهما: النسبة الایجابیة والسلبیة المتصورة بین شیئین-وثانیهما:ایقاع تلک النسبة الایجابیة او انتزاعها**) (قطبی:ص40-مجلس برکات مبارک پور)

ترجمہ: مناطقہ کے یہاں حکم کا اطلاق بطور اشتراک دو معنوں پر ہوتا ہے:ان میں سے پہلا معنی نسبت ایجابیہ ونسبت سلبیہ ہے جو دو چیز (محکوم علیہ ومحکوم بہ) کے درمیان متصور ہوتی ہے، اور دوسرا معنی اس نسبت ایجابیہ کا ایقاع یا اس نسبت کا انتزاع (یعنی نسبت ایجابیہ

ونسبت سلبیہ کا یقین واذعان) ہے۔

دومختلف عامل کے دومعمول پر عطف

دومختلف عامل کے دومعمول پر عطف جائز ہے۔نحوی قانون مندرجہ ذیل ہے۔

(والعطف علٰی معمولی عاملین مختلفین جائز-ان کان المعطوف علیہ مجرورًا مقدمًا والمعطوف کذلک،نحو :فِی الدَّارِ زَیْدٌ وَالْحُجْرَۃِ عَمْرٌو) (ہدایۃ النحو:ص50-مجلس برکات مبارک پور)

ترجمہ: دومختلف عامل کے دومعمول پر عطف جائز ہے،اگر معطوف علیہ مجرور مقدم ہو ،اور معطوف بھی اسی طرح (مجرور مقدم) ہو،جیسے:**(فی الدار زید والحجرۃ عمرو)**

مثال مذکور میں معطوف علیہ یعنی ''الدار'' مجرور ہے اور اپنے مبتدا (زید) پر مقدم ہے۔ اسی طرح معطوف یعنی ''الحجرۃ'' مجرور ہے اور اپنے مبتدا (عمرو) پر مقدم ہے۔(فی الدار زید) میں ''الدار'' حرف جر (فی) کا معمول ہے اور زید مبتدائے مؤخر ہے۔یہ ابتدا یعنی اسناد کا معمول ہے، پس جملہ اولیٰ میں دومختلف عامل کے دومعمول ہیں۔جملہ ثانیہ میں ''الحجرۃ'' معطوف ہے۔عطف کے سبب ''الحجرۃ'' پر عامل یعنی حرف جر (فی) کو داخل نہیں کیا گیا۔

اسی طرح **(مقابل الاعم اخص-والا خص اعم)** میں عطف نسق ہے کہ جملہ اولیٰ میں ''الاعم'' مضاف الیہ اور مجرور ہے۔یہاں اضافت معنویہ لامیہ ہے۔اضافت معنویہ میں مضاف کو عامل تسلیم کیا جاتا ہے، پس لفظ ''مقابل'' عامل ہوگا۔جملہ اولیٰ میں خبر یعنی لفظ ''اخص'' کا عامل ابتدا یعنی اسناد ہے، پس الاعم اور اخص دومختلف عامل کے معمول ہیں۔

جملہ ثانیہ میں ''والاخص'' معطوف ہے۔اس میں عطف نسق کے سبب عامل یعنی ''مقابل'' کو داخل نہیں کیا گیا، جیسے ہدایۃ النحو کی مثال میں ''الحجرۃ'' میں حرف جر (فی) کو عطف کے سبب داخل نہیں کیا گیا، بلکہ معطوف علیہ پر عامل کا دخول کافی سمجھا گیا۔اہل عرب

سے ایسا مسموع ہے۔ یہ قانون سماعی ہے، قیاسی نہیں۔

اللہ عزوجل کے فضل ورحمت اور حضور اقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فیض واحسان الزلال الانقی کی مذکورہ عبارت کی تشریح وتوضیح مکمل ہوئی اور شکوک وشبہات رفع دفع ہوئے۔

وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم :: والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الکریم :: وآلہ العظیم

خاتمہ

باسمہ تعالیٰ وبحمدہ والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الاعلیٰ وآلہ واصحابہ اجمعین

مسلمات دین کا بیان

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے تحریر فرمایا: ''مانی ہوئی باتیں چار قسم کی ہوتی ہیں:

ضروریات دین: ان کا ثبوت قرآن عظیم یا حدیث متواتر یا اجماع قطعی قطعیات الدلالات واضحۃ الافادات سے ہوتا ہے، جن میں نہ شبہے کی گنجائش، نہ تاویل کی راہ، اور ان کا منکر یا ان میں باطل تاویلات کا مرتکب کافر ہوتا ہے۔

ضروریات مذہب اہل سنت وجماعت: ان کا ثبوت بھی دلیل قطعی سے ہوتا ہے، مگر ان کے قطعی الثبوت ہونے میں ایک نوع شبہہ اور تاویل کا احتمال ہوتا ہے، اسی لیے ان کا منکر کافر نہیں، بلکہ گمراہ، بدمذہب، بددین کہلاتا ہے۔

ثابتات محکمہ: ان کے ثبوت کو دلیل ظنی کافی، جب کہ اس کا مفاد اکبر رائے ہو کہ جانب خلاف کو مطروح ومضمحل اور التفات کے ناقابل بنادے۔ اس کے ثبوت کے لیے حدیث آحاد، صحیح یا حسن کافی، اور قول سواد اعظم وجمہور علما کی سند وافی: فان یداللہ علی الجماعۃ۔

ان کا منکر وضوح امر کے بعد خاطی وآثم، خطاکار وگناہگار قرار پاتا ہے۔ نہ بددین وگمراہ، نہ کافر وخارج از اسلام۔

ظنیات محتملہ: ان کے ثبوت کے لیے ایسی دلیل ظنی بھی کافی، جس نے جانب خلاف کے لیے بھی گنجائش رکھی ہو۔ ان کے منکر کو صرف مخطی وقصوروار کہا جائے گا۔ نہ گناہگار، چہ جائے کہ گمراہ، چہ جائے کہ کافر۔

ان میں سے ہر بات اپنے ہی مرتبے کی دلیل چاہتی ہے۔ جو فرق مراتب نہ کرے، اور ایک مرتبے کی بات کو اس سے اعلیٰ درجے کی دلیل مانگے، وہ جاہل بے وقوف ہے یا مکار

فیلسوف''۔(فتاویٰ رضویہ:ج29:ص385-جامعہ نظامیہ رضویہ:لاہور)

منقولہ بالا اقتباس میں مسلمات اسلام کا بیان ہے،لیکن مسلمات کا استیعاب نہیں ہے۔''رماح القہار علیٰ کفر الکفار''مشمولہ فتاویٰ رضویہ میں مسائل کی تین قسم کا بیان ہے۔

''مسائل تین قسم کے ہوتے ہیں۔ایک ضروریات دین اُن کا منکر، بلکہ اُن میں ادنیٰ شک کرنے والا بالیقین کافر ہوتا ہے،ایسا کہ جو اس کے کفر میں شک کرے وہ بھی کافر۔دوم ضروریات عقائد اہل سنت،ان کا منکر بدمذہب گمراہ ہوتا ہے۔سوم وہ مسائل کہ علمائے اہل سنت میں مختلف فیہ ہوں،اُن میں کسی طرف تکفیر وتضلیل ممکن نہیں۔یہ دوسری بات ہے کہ کوئی شخص اپنے خیال میں کسی قول کو راجح جانے خواہ تحقیقاً یعنی دلیل سے اسے وہی مرجح نظر آیا،خواہ تقلیداً کہ اسے اپنے نزدیک اکثر علما،یا اپنے معتمد علیہم کا قول پایا۔

کبھی ایک ہی مسئلہ کی صورتوں میں یہ تینوں قسمیں موجود ہوجاتی ہیں،مثلاً اللہ عزوجل کے لیے ید وعین کا مسئلہ:قال اللہ تعالیٰ:(**ید اللّٰہ فوق ایدیھم**) (اللہ تعالیٰ نے فرمایا:ان کے ہاتھوں پر اللہ کا ہاتھ ہے۔ت)وقال تعالیٰ:(**ولتصنع علٰی عینی**)(اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:اور اس لیے کہ تو میری نگاہ کے سامنے تیار ہو۔ت)

ید ہاتھ کو کہتے ہیں،عین آنکھ کو۔اب جو یہ کہے کہ جیسے ہمارے ہاتھ آنکھ ہیں،ایسے ہی جسم کے ٹکڑے اللہ عزوجل کے لیے ہیں،وہ قطعاً کافر ہے۔اللہ عزوجل کا ایسے ید وعین سے پاک ہونا ضروریات دین سے ہے،اور جو کہے کہ اس کے ید وعین بھی ہیں تو جسم ہی،مگر نہ مثل اجسام، بلکہ مشابہت اجسام سے پاک ومنزہ ہیں،وہ گمراہ بددین کہ اللہ عزوجل کا جسم وجسمانیات سے مطلقاً پاک ومنزہ ہونا ضروریات عقائد اہل سنت وجماعت سے ہے۔

اور جو کہے کہ اللہ عزوجل کے لیے ید وعین ہیں کہ مطلقاً جسمیت سے بری ومبرا ہیں، وہ اس کی صفات قدیمہ ہیں جن کی حقیقت ہم نہیں جانتے،نہ اُن میں تاویل کریں،وہ قطعاً مسلم سنی صحیح العقیدہ ہے،اگرچہ یہ عدم تاویل کا مسئلہ اہل سنت کا خلافیہ ہے۔متاخرین نے

تاویل اختیار کی، پھر اس سے نہ یہ گمراہ ہوئے کہ وہ کہ اجرا علی المظاہر بمعنی مذکور کرتے ہیں جس کا حاصل صرف اتنا کہ ''امنّا به کل من عند ربنا'' (ہم اس پر ایمان لائے، سب ہمارے رب کے پاس سے ہے۔ت)

(رماح القہار: فتاویٰ رضویہ: جلد 29:ص 414.413- جامعہ نظامیہ لاہور)

علم کلام کی کتابوں میں عام طور پر مسائل کے تین درجات کی صراحت کی جاتی ہے، لیکن اس میں اجماعی عقائد کا بیان بھی ہوتا ہے۔ضروریات دین اور ضروریات اہل سنت کو اصول دین کہا جاتا ہے۔یہ دونوں قطعی عقائد ہیں۔ان دونوں کے علاوہ بہت سے عقائد ظنی وفرعی عقائد ہیں۔ظنی وفرعی عقائد میں دو قسم کے عقائد ہیں:ظنی وفرعی اجماعی عقائد،اور ظنی وفرعی اختلافی عقائد، جیسے اشاعرہ وماتریدیہ کے درمیان مختلف فیہ فرعی وظنی عقائد۔

سیف اللہ المسلول علامہ فضل رسول بدایونی قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:

(ان معرفة المسائل الاعتقادية فرض عين على كل مكلف عند جمهور اهل السنة والجماعة–واتفقوا علٰى ان ما كان منها من اصول الدين ضرورة يكفر المخالف فيه–وما ليس من ذلک فذهب جماعة الى تكفير المخالف–والاستاذ ابواسحق الى تكفير من كفرنا منهم.

وجمهور الفقهاء والمتكلمين الى انه لا يحكم بكفر احد من المخالفين فيما ليس من الاصول المعلومة ضرورة من الدين–ولكن المخالف فيها يبدع ويفسق بناء علٰى وجوب اصابة الحق فى مواضع الاختلاف فى اصول الدين عينا وعدم تسويغ الاجتهاد فى مقابلته بخلاف الفروع التى لم يجمع عليها) (المعتقد المنتقد :ص10-11-المجمع الاسلامی مبارکپور)

ترجمہ: جمہور اہل سنت وجماعت کے نزدیک (بقدر ضرورت) اعتقادی مسائل کی معرفت ہر مکلّف پر فرض عین ہے، اور اہل سنت وجماعت اس پر متفق ہیں کہ اصول عقائد

میں سے جو ضروریات دین ہیں، ان کا مخالف کافر ہے، اور اصول عقائد میں سے جو امور ضروریات دین نہیں ہیں، پس ایک جماعت کا مذہب (ان امور کے) مخالف کی تکفیر ہے اور استاذ ابو اسحاق کا مذہب اس شخص کی تکفیر ہے، ان مخالفین میں سے جو ہماری تکفیر کرے۔ اور جمہور فقہا و متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ (اصول دین میں سے) غیر ضروریات دین کے مخالفین کے کفر کا حکم نہیں دیا جائے گا، لیکن ان کو بدعتی اور فاسق قرار دیا جائے گا، اس بنا پر کہ اصول دین کے اختلافی مقامات میں بعینہ حق کو پانا واجب ہے، اور اس بنا پر کہ ان (اصول دین) کے مقابلے میں اجتہاد نا جائز ہے، برخلاف غیر اجماعی فروع کے (کہ ان میں اجتہاد جائز ہے)

مذکورہ بالا عبارت میں تین حکم بیان کیا گیا: (1) ضروریات دین کا منکر کافر ہے۔

(2) ضروریات دین کے علاوہ دیگر اصول دین کے منکر کی تکفیر میں اختلاف ہے۔ ایک طبقہ تکفیر فقہی کرتا ہے، اور جمہور فقہا و متکلمین منکر کو بدعتی و گمراہ قرار دیتے ہیں۔

(3) غیر اجماعی فروع میں اختلاف کے سبب نہ تکفیر ہوگی، نہ ہی تضلیل۔ اشاعرہ و ماتریدیہ کا اختلاف اسی قبیل سے ہے۔ یہ ایسے فروع اعتقادیہ ہیں جن پر اہل سنت کا اجماع نہ ہو، پس اس تقسیم میں ان فروعی عقائد کا ذکر نہیں جو اہل سنت کے درمیان اجماعی ہوں۔

فتاویٰ رضویہ کے اقتباس اول میں نہ مسلمات دین کا تفصیلی ذکر ہے، نہ ہی مسلمات کا استیعاب ہے۔ بعض مسلمات مثلاً اجماعی عقائد و اجماعی مسائل کا درجہ ضروریات اہل سنت کے بعد ہے، ان کا ذکر نہیں۔ اسی طرح ظنیات محتملہ میں ہر اختلاف کرنے والا محض خاطی نہیں، بلکہ بعض صورتوں میں ظنیات محتملہ کی مخالفت پر ترک تقلید کا حکم نافذ ہوتا ہے۔

نماز میں رفع یدین کرنا اور نہ کرنا اور نماز میں بلند آواز سے آمین کہنا اور نہ کہنا دونوں ظنی دلائل سے ثابت ہیں اور ظنیات محتملہ کے قبیل سے ہیں، لیکن کسی مجتہد کی تقلید کے بغیر رفع یدین کرنا، اور نماز میں بلند آواز سے آمین کہنا غیر مقلدیت کی علامت ہے۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا: ''تقلید کو بدعت کہنا، ائمہ مجتہدین پر طعن

کرنا اور بے تقلید امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ رفع یدین اور جہر سے آمین کہنا خباثات وعلامات غیر مقلدی ہیں اور کرامات اولیا سے انکار اور حضور سید الاولیا پر طعن گمرہی وبد نصیبی اور مجلس میلاد پاک اور یا رسول اللہ کہنے کو بدعت کہنا شعار وہابیت ہے اور وہابی لوگ وغیر مقلدین زمانہ پر حکم کفر ہے''۔(فتاویٰ رضویہ: جلد ہشتم:ص75-جامعہ نظامیہ لاہور)

منقولہ بالاعبارت میں بتایا گیا کہ حضرت امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تقلید کے بغیر رفع یدین اور بلند آواز سے آمین کہنا غیر مقلدین کی علامت وخباثت ہے۔ظنیات محتملہ میں مجتہد وصاحب نظر فقہا ومحققین کو اختلاف کا حق ہوگا، لیکن نا اہلوں کو اختلاف کی اجازت نہیں ہوگی۔غیر اہل کو علمائے کرام کے بیان کردہ مسائل پر عمل کا حکم ہوگا۔

امام اہل سنت قدس سرہ العزیز نے رقم فرمایا:''یہ شخص اگر خود عالم کامل نہیں تو مستند علمائے دین کے فتویٰ کو نہ ماننے کے سبب ضال وگمراہ ہے۔قرآن عظیم نے غیر عالم کے لیے یہ حکم دیا کہ عالم سے پوچھو، نہ یہ کہ جس پر تمہارا دل گواہی دے،عمل کرو۔قال اللہ تعالیٰ: (**فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون**)۔جاہل کیا اور جاہل کا دل کیا۔

نعم من كان عالما فقيها مبصرا ماهرا فهو مامور بقوله صلى الله تعالٰى عليه وسلم:استفت قلبك وان افتاك المفتون''۔

(فتاویٰ رضویہ: جلد نہم: جز دوم:ص140-رضا اکیڈمی ممبئی)

منقولہ بالاحکم باب فقہیات کے ظنی واجتہادی مسائل سے متعلق ہے۔فقہی مسائل میں بھی عوام الناس کو قیل وقال کی اجازت نہیں، بلکہ مستند ومعتمد علمائے حق کے بیان کردہ حکم شرعی کو ماننا ہے۔اسی طرح جو عالم کامل نہ ہو،اس کو بھی اختلاف کا حق حاصل نہیں۔

رسالہ حاضرہ کا مسودہ 14:ربیع الثانی 1444 مطابق 09:نومبر 2022 شب:پنج شنبہ کو جاری کیا گیا تھا:اللہم ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم (آمین برحمتک یاارحم الراحمین)

وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الکریم وآلہ العظیم

مؤلف کے کلامی وفقہی رسائل وکتب

(1)البرکات النبویہ فی الاحکام الشرعیہ (بارہ رسائل)
(2)مسئلہ تکفیر کس کے لیے تحقیقی ہے؟ (خلیل بجنوری کے نظریات کا رد)
(3)ضروریات دین: تعریفات واقسام (ضروریات دین کی تعریفات کا تجزیہ)
(4)فرقہ وہابیہ: اقسام واحکام (مرتد فرقوں کے چار طبقات واحکام کا بیان)
(5)تحقیقات وتنقیدات (لفظ خطا سے متعلق مضامین کا مجموعہ)
(6)اسماعیل دہلوی اور اکابر دیوبند (اسماعیل دہلوی اور اکابر دیوبند کا شرعی حکم)
(7)معبودان کفار اور شرعی احکام (معبودان کفار کی مدح سرائی کے احکام: تین حصے)
(8)مناظراتی مباحث اور عقائد ونظریات (اہل قبلہ کی تکفیر پر تبصرہ)
(9)تاویلات اقوال کلامیہ (کلامی اقوال کی توضیح وتشریح)
(10)معروضات وتأثرات (رسالہ: ''اہل قبلہ کی تکفیر'' پر معروضات: شش حصص)
(11)ضروریات دین اور عہد حاضر کے منکرین (دفتر اول)
(12)ضروریات دین اور عہد حاضر کے منکرین (دفتر دوم)
(13)ضروریات دین اور عہد حاضر کے منکرین (دفتر سوم)
(14)روشن مستقبل کے سنہرے خاکے (دین ومسلک کے فروغ کی تدابیر)
(15)تصاویر حیوانات: اقسام واحکام (کس تصویر کی حرمت پر اجماع ہے؟)
(16)عرفانی نظریات کے حساس مقامات (عرفان مذہب ومسلک پر تبصرہ)
(17)ہندو دھرم اور پیغمبر واوتار (مکتوب مظہری کی توضیح وتشریح)
(18)ظلم وستم اور حفاظتی تدابیر (بدمذہبوں سے میل جول کے احکام)
(19)تکفیر دہلوی اور علمائے اہل سنت وجماعت (دہلوی کی تکفیر فقہی کا بیان)
(20)حوالہ دکھاؤ! ایک لاکھ انعام پاؤ! (تکفیر دہلوی سے متعلق غلط فہمیوں کا ازالہ)

(21) تقدیس الوکیل اور علامہ باٖصیل (تنقیص نبوی کفر ہے یا زندیقیت؟)
(22) گمراہ محض کا ذبیحہ حلال (بدمذہبوں کے ذبیحہ کے احکام)
(23) وہابیوں سے نکاح و نکاح خوانی (وہابیوں سے نکاح کرنے، وہابیوں سے نکاح پڑھوانے اور وہابیوں و دیوبندیوں کو زکات دینے کے شرعی احکام کا بیان)
(24) باب اعتقادیات کے جدید مغالطے (مسئلہ تکفیر سے متعلق جدید مغالطے)
(25) کفر کلامی اور عدم فہم (ایک وائرل ویڈیو کے مشمولات پر تبصرہ)
(26) جدید عقائد و نظریات (قادیانیوں و دیوبندیوں سے متعلق غلط نظریات کا رد)
(27) حق پرستی اور نفس پرستی (غلط اقوال کی باطل تاویلات کا رد و ابطال)
(28) جدید اعتقادی مغالطے (باب اعتقادیات کے جدید مغالطّوں کے جوابات)
(29) علامہ عبد الباری فرنگی محلی کی توبہ (اختلاف، توبہ اور چار توبہ نامہ کا تذکرہ)
(30) بدمذہبوں سے میل جول (بدمذہبوں سے ربط و تعلق و سیاسی اتحاد کے احکام)
(31) کفریہ عبارتوں کی خبر اور عدم تکفیر (قادیانی و عناصر اربعہ کی عبارتوں کی خبر و عدم تکفیر)
(32) سید احمد رائے بریلوی کا شرعی حکم (رائے بریلوی کی تکفیر فقہی کی بحث)
(33) سکوت دہلوی کا خیالی دعویٰ (اسماعیل دہلوی کے فرضی سکوت کا رد و ابطال)
(34) تکفیر فقہی میں من شک کا استعمال (تکفیر فقہی میں من شک کے استعمال کے شواہد)
(35) حقانیت کی نشانیاں (اہل سنت و جماعت کی حقانیت کی علامتیں اور نشانیاں)
(36) الاضافات الجیدۃ علی الصوارم الہندیہ (حسام الحرمین کی جدید تصدیقات)
(37) ضروریات اہل سنت اور فقہائے احناف (انکار پر تکفیر فقہی کا حکم)
(38) قطعیات اربعہ اور ظنیات (قطعیات و ظنیات اور اجماعی عقائد کی تشریح)
(39) کفر کلامی اور کفر فقہی (کفر کے اقسام و احکام کا تفصیلی بیان)
(40) عبارات شارح بخاری (فتاویٰ و مقالات کی عبارتوں کی تشریحات)

(62) قرآن وحدیث اور ضروریات دین (ضروری دینی کی دلیل: قرآن وحدیث کا بیان)

(63) عقل سلیم اور ضروریات دین (ضروری دینی کی دلیل: عقل سلیم کا بیان)

(64) علم عقائد وکلام: تعلیم اور ضرورت (علم عقائد وکلام کی ضرورت کا بیان)

(65) تخصص فی العقائد: نصاب ونظام (تخصص فی العقائد وعلم کلام کورس کی تفصیل)

(66) تاویل قریب اور تاویل بعید (تاویل قریب، تاویل بعید وتاویل متعذر کا بیان)

(67) ضروریات اہل سنت اور اجماعی عقائد (اجماعی عقائد کا بیان)

(68) تقلید حقیقی اور تقلید عرفی (ائمہ مجتہدین کی تقلید عرفی کا بیان اور غیر مقلدین کا رد)

(69) مصباح المصابیح فی احکام التراویح (بیس رکعت تراویح کے دلائل)

(70) عمان اعلامیہ حقائق کے اجالے میں (عمان اعلامیہ کے نظریات کا رد وابطال)

(71) اہداء ثواب الخیرات الی الاحیاء والاموات (ایصال ثواب کے جواز کی بحث)

(72) شب میلاد کی افضلیت (شب ولادت اقدس کی افضلیت کی بحث)

(73) امواج البحر علیٰ اصحاب الصدر (غیر مقلدوں کے چند فقہی مسائل کا رد)

(74) قانون شریعت شافعی (فقہ شافعی کے روزہ، نماز، حج وزکات کے مسائل)

(75) السواد الاعظم من عہد الرسالۃ الی قرب القیامہ (اہل سنت کی حقانیت کی علامات)

(76) احادیث وآثار اور مجتہدین اسلام (اذا صح الحدیث فہو مذہبی کی تشریح)

(77) سلفیوں کے اسلاف وائمہ (غیر مقلدین کے مذہبی پیشواؤں کا تذکرہ)

(78) کشف والہام اور تقلید مجتہدین (کشف والہام کے شرعی دلیل نہ ہونے کا بیان)

(79) گمراہ سے نکاح جائز نہیں (گمراہ سے نکاح کے ناجائز ہونے کا بیان)

(80) تعلیم دین اور اطفال مسلمین (دینی تعلیم کی ترغیب اور شرعی احکام کا بیان)

(81) مذاہب اربعہ اور مرجوح اقوال (مرجوح قول پر عمل نہ کرنے کے حکم کا بیان)

(82) ولایت واجتہاد: وہبی یا کسبی؟ (درجہ اجتہاد کے مثل وہبی ہونے کا بیان)

(83)تلخیص رسائل رضویہ(اعلیٰ حضرت قدس سرہ العزیز کے تین رسائل کی تلخیص)

(84)القول السدید فی الاجتہاد والتقلید (اجتہاد وتقلید سے متعلق تفصیلی مباحث)

(85)قیاس واجتہاد اور مجتہدین اسلام (قیاس واجتہاد کے شرائط ولوازم کا بیان)

(86)اجماعی مسائل اور مجتہدین اسلام (اجماعی مسائل سے اختلاف ناجائز ہونے کا ذکر)

(87)دفع الاعتراضات حول المزارات (مزارات سے متعلق وہابیوں کے نظریہ کا ابطال)

(88)الطاری الداری اور علامہ عبدالباری (شبہ کے سبب تکفیر کلامی سے انکار کی بحث)

(89)الملفوظ پراعتراضات کا محاسبہ(الملفوظ پر دیابنہ کے سوالوں کے جواب)

(90)سلفیوں کا اجتہاد باطل (غیر مقلدین کے عجیب وغریب فقہی مسائل)

متفرق کتب ورسائل

(1) آزاد بھارت کی سیاسی تاریخ (بھارت کی مرکزی حکومتوں کی مختصر تاریخ)

(2) دیوان لوح وقلم (دفتر اول)(مذہبی وغیر مذہبی مضامین کا مجموعہ)

(3) دیوان لوح وقلم (دفتر دوم)(مذہبی وغیر مذہبی مضامین کا مجموعہ)

(4) مدارس اسلامیہ: نصاب ونظام (مدارس کے نصاب ونظام پر تبصرہ وتجزیہ)

(5)تعلیمی مسائل (دینی وعصری تعلیم سے متعلق مضامین)

(6) قومی مسائل (بھارتی مسلمانوں کے ملی وسیاسی مسائل)

(7)البیان الکافی فی حیاۃ الشافعی (امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سیرت مبارکہ)

(8) تاریخ آمد رسول (تاریخ ولادت اقدس کا تعین اور جواز میلاد کی بحث)

(9) امام احمد رضا کے پانچ سو باسٹھ علوم وفنون (پانچ سو باسٹھ علوم وفنون کی تفصیل)

(10) جنوبی کرناٹک اور حنفی وشافعی اتحاد (رویت ہلال واقتدا وغیرہ کے مسائل)

(11) تصانیف مجدد اسلام (امام اہل سنت کے سات سو چار رسائل کی فہرست)

(12) تجدید دین ومجددین (تجدید دین کی تشریح وتوضیح اور مجددین کی فہرست)
(13) عشق نبوی کے آداب ووسائل (عشق نبوی کے آداب واسباب کا بیان)
(14) سراج ملت: حیات وخدمات (حضرت سید سراج اظہر نوری کے حالات)
(15) تاریخ کیرلا (بھارت کی ریاست کیرلا کی مختصر اسلامی وسیاسی تاریخ)
(16) وہابیوں کی سیاسی بازی گری (وہابیوں اور دیوبندیوں کی سیاسی تاریخ)
(17) امام اعظم اور علم حدیث (علم حدیث میں امام اعظم کی مہارت کا بیان)
(18) ملک العلما اور صحیح البہاری (صحیح البہاری کا تعارف اور ضرورت)
(19) رفاعی کبیر: فضائل ومناقب (حضرت سید احمد کبیر رفاعی کے فضائل ومناقب)
(20) فقیہ زین الدین مخدوم شافعی (کیرلا کے مخدومی خاندان کے احوال وخدمات)
(21) شاہ محمد تیغ علی اور سلسلہ تیغیہ (حضرت شاہ محمد تیغ علی اور سلسلہ تیغیہ کے احوال)
(22) اسلامی کلمے اور مسنون دعائیں (اسلامی کلمے، دعائیں ونمازوں کی نیتیں)
(23) جسم اقدس کا انتقال مکانی (روضہ مقدسہ سے جسم نبوی کو منتقل کرنے کی سازش)
(24) مفتی اعظم ہند: حیات وخدمات (حضور مفتی اعظم ہند کے مختصر حالات)
(25) تذکرہ فاتح بہار (سید ابراہیم ملک بیا غازی کے احوال وفضائل)
(26) سید ابوالہاشم: حیات وخدمات (قاری سید ابوالہاشم نالندوی کے احوال)

(یہ ان کتابوں کی فہرست ہے جن کی پی ڈی ایف فائل دستیاب ہے)

علم عقائد کورس کی نصابی کتابیں

درج ذیل دس کتب ورسائل شعبہ تخصص فی العقائد میں داخل مطالعہ ہیں۔ان کتابوں میں علم عقائد وفن کلام کے اصول وقوانین اور عقائد اسلامیہ (ضروریات دین، ضروریات اہل سنت،اجماعی عقائد اور ظنی فروعی غیر اجماعی عقائد) کے دلائل وبراہین کے تفصیلی مباحث اور کفر کلامی وکفر فقہی کے اقسام واحکام،شرائط ولوازم ودیگر ضروری تفاصیل مرقوم ہیں۔علم عقائد وفن کلام کے شائقین ان کتابوں سے استفادہ کریں۔

(1) ضروریات دین: تعریفات واقسام

(ضروریات دین کی آٹھ تعریفات کا تجزیہ اور ضروری دینی کی حدتام کا تعین، ضروریات عقلیہ وضروریات شرعیہ کا بیان،ضروری دین کے مومنین کے لیے مثل بدیہی ہونے کی بحث اور بعض ضروریات دین کے تفصیلی علم کے محال ہونے کی تفصیل)

(2) قرآن وحدیث اور ضروریات دین

(ضروریات دین کی دلیل ''مفسر آیات قرآنیہ ومفسر احادیث متواترہ'' کا بیان،خبر متواتر کا تفصیلی بیان اور متواترات دینیہ ومتواترات غیر دینیہ کے احکام کا بیان)

(3) اجماع متصل اور ضروریات دین

(ضروریات دین کی دلیل ''اجماع متصل'' کا بیان،اجماع مجرد کے اقسام اور ان قسموں کے انکار کے احکام کا بیان اور سند اجماع کے اعتبار سے اجماع کی قسموں کا بیان)

(4) عقل سلیم اور ضروریات دین

(ضروریات دین کی دلیل ''عقل سلیم'' کا بیان،شریعت سے عقلیات کی تائید کی بحث،ضروریات دین کی نقیض کو نہ ماننے کی بحث اور عقلیات غیر ضروریہ کا بیان)

(5) ضروریات اہل سنت اور فقہائے احناف

(ضروریات اہل سنت کی توضیح وتشریح اوران کے دلائل کا بیان اور فقہائے احناف کے یہاں تاویل کے ساتھ ضروریات اہل سنت کے انکار پر تکفیر فقہی کی بحث)

(6) قطعیات اربعہ اور ظنیات

(قطعی بالمعنی الاخص، قطعی بالمعنی الاعم، قطعی اخص، ظنی ملحق بالقطعی، ظنی بالمعنی الاخص، ظنی بالمعنی الاعم، احتمال قریب، احتمال بعید واحتمال باطل کی تشریح، ایہام واحتمال کے فرق کا بیان، عقائد اسلامیہ کے درجات اور اجماعی عقائد کا تعارف)

(7) کفر کلامی اور کفر فقہی

(کفر کلامی کے اقسام (کفر بدیہی غیر کسبی، کفر بدیہی اولی وکفر بدیہی خفی) وکفر فقہی کے اقسام (کفر فقہی قطعی، کفر فقہی ظنی وکفر فقہی احتمالی) اوران کے احکام کا بیان)

(8) تاویل قریب اور تاویل بعید

(تاویل قریب، تاویل بعید، تاویل متعذر، تاویل صحیح، تاویل فاسد، تاویل باطل کی تعریفات وتشریحات اور متکلمین کے یہاں تاویل بعید کی قبولیت کا بیان، ضروریات دین میں تاویل کی عدم قبولیت اور احتمال بعید کے سبب تکفیر کلامی نہ ہونے کا بیان)

(9) تکفیر کلامی کے شرائط ولوازم

(تکفیر کلامی کے لیے احتمال فی الکلام، احتمال فی التکلم اور احتمال فی المتکلم کے معدوم ہونے کی بحث، کفر کلامی کی تشریح اور کفر کلامی کی متعدد صورتوں کا بیان)

(10) کفر لزومی اور فقہا و متکلمین

(کفر لزومی وکفر التزامی کی تشریح وتفصیل اور فقہا کے یہاں لازم مذہب کے مذہب ہونے اور متکلمین کے یہاں لازم مذہب کے مذہب نہ ہونے کا تفصیلی بیان)

وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الکریم وآلہ العظیم

اعلیٰ حضرت ایجوکیشن اینڈ کلچرل سوسائٹی
(ٹوپسیا، کلکتہ)